Die
Geschichte Noahs und der Sündflut.

Eine Uebersetzung

und kritische Behandlung des Midrasch Rabbah:

Genes. Par. 25, 2; 26, 1; 26, 3 und Par. 29—36;

nebst Anhang.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTAT

DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT VON

NATHAN NETTER

cand. phil.

STRASSBURG

Universitäts-Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel)

1891.

DEM HERRN OBERRABBINER

ISAAC WEIL

IN TIEFSTER VEREHRUNG

GEWIDMET.

VORBEMERKUNG.

Das gesamte aggadische Schrifttum, ist mit nur wenigen Ausnahmen, ein jüdisch-nationales; es ist die Summe der Ansichten und Aeusserungen vieler Tausende von grübelnden und klügelnden Köpfen aus entlegenen Epochen. Doch kann aus den Midraschsammlungen nur dann eine sichere Ausbeute für Geschichte und Altertumskunde, für Litteratur und Sprache der Juden erwartet werden, wenn man sich einigermassen klar ist über die Zeit der Abfassung und womöglich auch über die Heimat jedes einzelnen Midraschwerkes. So ist denn in der That in neuerer Zeit viel Arbeit verwandt worden auf die Ermittelung der Epochen, der Heimat, der Richtung und der Gestalten jeder dieser Aggadasammlungen, und zum Teil sind grosse und erfreuliche Resultate hierbei erzielt worden. Doch eines, das sowohl dieser Ermittelung höchst förderlich gewesen wäre, als auch in die ganze Midraschlitteratur Licht und Klarheit gebracht hätte, ist unbeachtet geblieben, nämlich eine genaue Sichtung des Textes, eine sorgfältige Scheidung des Aechten vom Unächten, die Wiederherstellung eines aggadischen Buches nach seinem ursprünglichen Charakter und Inhalt. Besonders gilt dies von dem sogenannten Midrasch Rabboth oder Rabbah, einer Zusammenstellung höchst verschiedenartiger, in sich geschlossener Schriften. Denn trotz der verschiedenen Ausgaben dieses Werkes findet sich der Text desselben in der grössten Vernachlässigung. Viele Stellen sind so sehr verstümmelt, dass manchmal alles Bemühen, denselben einen Sinn abzugewinnen, vergeblich ist. Eine Reconstruirung des Textes auf Grund handschriftlicher Untersuchung und Vergleichung der ent-

ıdsɔəhenden Varianten in der übrigen rabbinischen Litteratur wäre daher sehr geboten. Die letztere Methode zur Feststellung des Textes hat besonders noch den Vorteil, dass in sehr vielen Fällen ein Commentar für die zahlreichen dunkeln, fast rätselhaften Stellen des Midrasch gewonnen wird. Und eine derartige Behandlung des Midrasch Rabbah, und eine auf solchen Untersuchungen beruhende Ausgabe desselben würde dann in der That das Dunkel, das über sehr vielen Stellen ausgebreitet ist, lichten und denselben Klarheit und Verständlichkeit verleihen.

Ich habe daher in der folgenden Abhandlung den Versuch gemacht, nach diesen Gesichtspunkten einen Abschnitt aus dem Midrasch-Rabbah zu behandeln, und zwar die Geschichte Noahs und der Sündflut. Dank der Zuvorkommenheit der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München, der ich hiermit meinen innigsten Dank ausspreche, war es mir möglich, die einzelnen Midraschausgaben, bei denen ich meistens von der editio princeps (Cospoli 1512) ausging, mit der Münchener Handschrift (Cod. hebr. 97) zu vergleichen. Allerdings ist diese Handschrift auch sehr fehlerhaft, dennoch war es durch sie mir möglich geworden, die Verderbtheit vieler Stellen nachzuweisen und nach ihr zu berichtigen. Doch weit förderlicher war mir, namentlich zur Ermittelung des Sinnes und der Tendenz der einzelnen Stellen die Heranziehung von Parallelen, ein tieferes Eingehen auf die Varianten, die sich im Talmud Babli und Jeruschalmi, Tanhuma, Midrasch Thil., Pirke d. R. Elieser, Jalkut, bisweilen im Targum Jonathan, besonders auch in Raschis Commentar zum Pentateuch finden. An einigen Stellen konnte ich auch die von Grünwald zusammengestellten Varianten des Pariser Codex verwerten.

An der Hand dieser Hilfsquellen, besonders aber auch durch Benutzung der in der Ausgabe Wilna sich vorfindenden Kommentare, war es mir wesentlich erleichtert, den Gedankengang der einzelnen Autoren zu verfolgen, und was zum gründlichen Verständnis ihrer Worte zu ergänzen nötig war, in meinen Anmerkungen zum Texte anzuführen, was um so nötiger war, als eine blosse Uebersetzung, die ich möglichst wörtlich zu geben suchte, nicht genügt hätte, dem Verfasser der einzelnen Stellen nachzufühlen und seine Gedanken so durchzuführen, wie er sie wohl meinte.

Hinsichtlich der Einteilung des Stoffes schloss ich mich der Ausgabe Wilna an und teilte denselben ein in Paraschas und diese selbst wieder in enger zusammengehörende Kapitel.

Ich versuchte auch eine schärfere Disponierung des Stoffes dadurch, dass ich das Leben Noahs einteilte in drei Hauptperioden:

I. Noah vor der Sündflut.
II. Noah während der Sündflut bis zum Verlassen der Arche.
III. Noah nach der Sündflut.

Doch geschah dies mehr aus Rücksicht auf den Bibeltext; denn für den Text des Midrasch ist diese Zergliederung deshalb strenggenommen nicht statthaft, weil in einem Kapitel sehr oft das wiederholt und bestätigt wird, was in einem früheren bereits behandelt war.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542727_0112

I. Noah bis zur Sündflut.

[«Und Lemech zeugte in einem Alter von 182 Jahren einen Sohn. (Gen. V, 28.)]

Par. 25, 2 «und nannte seinen Namen Noah, indem er sprach . . . .» Nach R. Johanan entspricht die Etymologie nicht dem Namen und der Name nicht der Etymologie. Die Bibel hätte nicht anders sagen sollen als «Noah, dieser wird uns Ruhe verschaffen;» oder «Nahman, dieser wird uns trösten».[1] Aber durch diese ihre Erklärung schliesst die Bibel den Gedanken ein, dass zur Zeit, als Gott den ersten Menschen erschaffen hatte, er ihm die Herrschaft über alles gegeben: die Kuh gehorchte dem Pflüger, die Furche war demselben willig.[2] Mit dem Sündenfall Adams aber lehnte man sich auf[3] gegen ihn: die Kuh gehorchte nicht mehr dem Pflüger, die Furche war ihm auch nicht mehr gehorsam. Sobald aber Noah ins Leben eintrat, beobachteten sie wieder ihre frühere Ruhe. Und woher wissen wir dies? Es steht hier der Ausdruck Ruhe und findet sich auch dort in Ex. 21, 12: «Damit ruhe dein Ochs und dein Esel». Sowie an letzterer Stelle die Ruhe des Ochsen gemeint ist, so auch hier.[4] Nach R. Simon b.

---

[1] Eine schärfere Zergliederung der beiden möglichen Etymologien, nämlich נח זה ינחמנו und נחמן זה ינחמנו, findet sich im Codex München und ebenso Jalkut Chron. 1072 durch die beiden disjunktiven Partikeln או—או, aut—aut, die sich auch weiter in den Worten des R. Simon ben Lakisch finden.

[2] Mit C. M. und Jalkut ist wohl והתלם נשמע ליהרש zu lesen.

[3] Analog dem השליטו würde man auch statt מרדו erwarten המרידם, und so liest auch C. M. und Jalkut

[4] Der Midrasch bedient sich hier einer sog. גזרה שוה, und zwar in folgender Weise: Da in Ex. 21, 12: «Damit ruhe dein Rind u. s. w.» bei dem Rinde der Ausdruck *Ruhe* gebraucht ist, so muss umgekehrt der Ausdruck

Lakisch soll die Erklärung זה ינחמנו für den Namen Noah folgendes andeuten: Vor Noahs Auftreten waren die Wasser gestiegen und hatten sie (die Menschen) in ihren Gräbern überschwemmt. Denn zweimal[1] finden sich (in Amos) die Worte: «Er, der ruft den Wassern des Meeres», was dem zweimaligen Aufsteigen und Ueberschwemmen der in den Gräbern Befindlichen entspricht, nämlich einmal des Morgens und einmal des Abends,[2] vgl. Ps. 88, 6 «Gleichwie Erschlagene ins Grab gebettete», d. h. ihre (des Sündflutgeschlechts) Ruhenden waren gewaltsam getötete.[3] Mit der Geburt Noahs aber kamen diese (die Wasser) zur Ruhe. Denn hier steht der Ausdruck Ruhe und ebenso Jes. 57, 2: «Sie ruhen in ihrer Ruhestätte». Wie dort die Grabesruhe gemeint ist, so auch hier. Nach R. Elieser wurde Noah nach seinem Opfer benannt (נח), weil es in Gen.

Ruhe, der hier im Namen נח sich findet, auch sich beziehen auf die Ruhe eines Rindes. Und damit beweist der Midrasch seine Behauptung, dass mit Noahs Auftreten das Rind zu seinem früheren Gehorsam zurückkehrte. Doch für seine Behauptung, dass auch die Furche von ihrer Widerspenstigkeit abliess, fehlt auffallender Weise die Begründung. Auffällig ist ferner, dass weder R. Johanan, noch die andern eine eigentliche Rechtfertigung der Worte זה ינחמנו als Erklärung für den Namen נח geben, sondern ihre Worte würden eher für einen Ausdruck זה ינוחנו sprechen. Man müsste höchstens zu ihren Worten den Gedanken ergänzen, dass durch die Rückkehr des früheren Glückszustandes die Welt sich tröstete.

[1] פעם in der Bedeutung Mal bald als masc., bald als fem. behandelt, hier als masc.

[2] In Midrasch R. Par. 23 gegen Ende schliesst ר׳א בן מנחם aus dem zweimaligen Vorkommen dieses Verses, nämlich in Am. 5, 8 und Am. 9, 6 die zwei grossen Meeresüberschwemmungen, von denen die eine nach Par. 5, 6 בדור אנוש stattgefunden hat, die andere בדור הפלגה (בדור הפלגה ist wohl dort zu lesen statt בדור המבול mit Jalkut 543 und *C. M.*; denn bei der Sündflut spielte ja das Meer keine besondere Rolle) während hier das zweimalige Ueberschwemmen an einem Tage betont wird.

[3] Die Worte שוכבים שלהם חללים היו sind die Erklärung der Psalmworte כמו חללים שוכני קבר, wobei חללים neben שוכני קבר dem Midrasch überflüssig erscheint, insofern שוכני קבר eigentlich auch חללים sind, und besagen wohl nichts anderes, als dass die שוכני קבר vor Noahs Geburt חללים d. h. gewaltsam getötet waren. Wenn R. Lakisch diesen Psalmvers auf jene Zeit bezieht, so ist wohl der Schluss des Verses «אשר לא זכרתם עוד» daran schuld, der so recht auf die Menschen jener Zeit passt. Ueberhaupt ist diese Midraschstelle sehr unklar und ziemlich unverständlich.

8, 21 heisst: «Gott roch den angenehmen Geruch» (ניחוח).[1] Nach R. Jose b. Hanina wurde Noah nach der Ruhe der Arche benannt, vgl. Gen. 8, 4: «Die Arche kam zur Ruhe» (ותנח).[2] R. Johanan[3] sagte: Während aller dieser 12 Monate (der Sündflut) waren die Planeten ausser Wirksamkeit. Darauf entgegnete ihm R. Jonathan: Sie waren zwar in ihrer Thätigkeit, doch diese war nicht erkennbar. Nach R. Elieser[4] geht aus לא ישבותו hervor,[5] dass sie noch nie geruht haben, aber nach R. Josua geht aus לא ישבותו gerade hervor, dass sie geruht haben.[6]

Par. 25, 3. «Wegen der Erde, die Gott verflucht hat». Zehn Mal[7] kamen Hungerjahre in die Welt, eine zur Zeit Adams,

---

[1] Der Midrasch bringt hier den Namen נח ohne Zweifel in Zusammenhang mit ניחוח, da von seinem Opfer, das er nach der Sündflut dargebracht gesagt ist ריח ניחוח. Auch hier lässt sich derselbe Einwand machen, wie oben: der Ausdruck ינחמנו ist nicht gerechtfertigt.

[2] Der Name Noah wird hier von ותנח abgeleitet, gleichfalls ohne direkte Rechtfertigung des זה ינחמנו.

[3] Der ganze folgende Absatz, der sich auch Par. 34, 11 und Par. 33, 3 findet, hat hier keine Berechtigung, denn er beweist nichts für den Namen Noah, er gehört vielmehr zu Par. 34, 11, wo auch von Aenderungen in der Weltordnung die Rede ist, wenn auch nicht *während* der Sündflut.

[4] R. Elieser und R. Josua weichen nicht etwa von R. Johanan und R. Jonathan ab, sondern schliessen sich ihnen an, und zwar indem sie ihre Worte begründen. In Par. 33, 3 wird R. Elieser nicht erwähnt, uud ausserdem wird dort erst die Ansicht R. Josuas angeführt, und dann erst die Ansichten R Johanans und R. Jonathans. An unserer Stelle hätte man zuerst die Ansicht R. Eliesers erwartet, nämlich parallel der R. Johanans,

[5] Man vermisst vor dem לא ישבותו das Wort עוד, das im Anfange des Verses steht, denn wohl in der verschiedenen Auffassung des עוד לא liegt die verschiedene Deutung des לא ישבותו. R. Elieser fasst das עוד לא = עדין לא (trotz des folgenden impf. ישבותו) = noch nicht: «sie haben noch nicht aufgehört»; und R. Josua bezieht das עוד לא auf die Zukunft = non iam, nicht mehr: «sie werden nicht mehr aufhören».

[6] Dieses Ruhen der Planeten entspricht den Worten des Talmud Babli Rosch Haschana 11[b] מתוך מעשיהן שינה עליהם סדרי בראשית.

[7] *Par. 25 3.* — Auffallend ist der Ausdruck עשרה שני, denn alle jene Hungerjahre ergeben doch zusammen mehr als 10 Hungerjahre Man hat das עשרה zu fassen als עשרה פעמים, so *C. M.*; In Par. 40, 3 heisst es ר' רעבון, wo also das שני ausgelassen wird.

Hinsichtlich des Namens Noahs und seiner Geburt findet sich noch Folgendes in der rabbinischen Litteratur: Aus Sanh. 113[b] erfahren wir,

denn es heisst Gen. 3, 17: «Verflucht sei die Erde deinetwegen, und eine zur Zeit Lemechs, denn es heisst: «wegen der Erde, die Gott verflucht hat» ..... [Die Aufzählung der übrigen Hungerjahre unterlasse ich, weil sie für das weitere Verständnis unwesentlich sind.]

---

dass mit Noahs Geburt ein Zustand des Glückes in der Welt eintrat, indem es dort heisst זה ינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו צדיק בא לעולם טובה באה לעולם, doch über den Namen נח und seine Etymologie (ינחמנו) finden sich im Talmud keine Angaben. Auch der *Tanhuma* (hier haben wir ausnahmsweise die ed. Strauss benützt, während wir uns sonst an die ed. Buber hielten, weil die folgende Angabe über den Namen Noah sich nicht in der ed. Buber findet, und gerade diese Angabe uns insofern wichtig erschien, als Raschis Erklärung zum Pentateuch darauf basiert) geht auf die Verschiedenheit des Namens נח und dessen Erklärung durch ינחמנו gar nicht ein, sondern rechtfertigt bloss den Ausdruck ינחמנו und bezieht das זה ינחמנו nur auf die Veränderung zum Besseren, die von Noah auf dem Gebiete des Ackerbaues hervorgerufen war. Dort heisst es: Er nannte seinen Namen Noah und sprach: «Dieser wird uns trösten über unsere Arbeit». War denn Lemech ein Prophet? Nach R. Simon b. Jozadak hatten sie folgende Ueberlieferung: Zur Zeit, wo Gott dem Adam gesagt hatte: «Verflucht sei die Erde um deinetwillen, mit schmerzlicher Arbeit sollst du dich ernähren dein Leben lang», da fragte Adam: «Herr der Welt, wie lange soll dies dauern»? und er erhielt zur Antwort, «so lange bis ein Mensch beschnitten geboren wird». Sobald nun Noah beschnitten geboren wurde, hat Lemech sofort die Bedeutung davon erkannt und sprach: «Siehe, es wird dieser uns trösten.» . . . . . Was bedeutet nun aber «wegen unserer Arbeit und des Abmühens unserer Hände»? Vor Noahs Geburt hatte man nicht so geerntet wie man gesäet, sondern man hatte Weizen gesäet und Dornen und Disteln geerntet. Doch mit der Geburt Noahs kehrte die Welt zu ihrem früheren Zustand zurück: man erntete, was man gesäet. Säete man Weizen, so erntete man Weizen; säete man Gerste, so erntete man Gerste. Ferner, während man vor Noahs Geburt mit den Händen die Arbeit verrichten musste, — und desshalb heisst es «und über das Abmühen unserer Hände» — so hatte Noah ihnen Pflüge, Sicheln, Kärste und allerlei andere Geräte hergestellt. Diese Deutung des *Tanhuma* liegt auch der Erklärung Raschis zu Grund, der insofern noch etwas Neues bietet, als er aus dem Worte ינחמנו, das er auflöst in ינח ממנו (את עצבון), die Deutung des Tanhuma ableitet. Wenn Raschi ferner dem Worte חטים die nähere Bestimmung giebt מקלקלתו של אדם, das der Tanhuma an dieser Stelle nicht erwähnt, so fasst er das Wort חטים des Tanhuma zu buchstäblich und giebt infolge dessen gewissermassen einen Grund für die Veränderung der Erde, indem nach dem Midrasch חטים der עץ הדעת gewesen ist.

Targum Jonathan übersezt das ממעשנו mit מפולחנא דלא מצלחא, womit ähnlich, wie im Tanhuma, der Fluch, der auf dem Ackerbau ruhte, hervorgehoben werden soll.

Par. 26,1: «Noah war 590 Jahre alt». Es heisst Ps. 1,1[1] «Wohl dem Manne, der nicht gewandelt in dem Rat der Frevler und nicht getreten in die Bahn der Sünder». Nach R. Juda: (Wohl dem Manne [Noah], der nicht . . .) in den 3 Zeitaltern des Enosch, in dem der Sündflut, und in dem der Trennung. Nach R. Nehemia, in dem Sündflutzeitalter und in dem der Zerstreuung, aber zur Zeit Enoschs war Noah noch klein. Nach der Meinung R. Judas, der sagt,[2] (in 3 Zeitaltern) beziehen sich die Worte: «Wohl dem Manne, der nicht wandelt nach dem Ratschluss der Frevler» auf die Zeit Enoschs, und die Worte «und der nicht wandelt die Bahn der Sünder» auf die der Sündflut, und die Worte «und der nicht weilt an dem Sitze der Spötter» auf das der Zerstreuung. Ps. 1,2: «Nur an der Lehre Gottes ist sein Gefallen» bezieht sich auf die 7 Noahidischen Gebote. Die Worte «und über seine Lehre sinnt er nach Tag und Nacht» besagen, dass er das eine aus dem andern schloss. So fragte er sich, weshalb hat

---

[1] *Par. 26, 1.* — Die Verbindung von Ps. 1, 1 mit Noah beruht wohl darauf, dass dort האיש für Gen 6, 9 (נח איש) steht. Klarer und deutlicher lautet Midr. Thil., wo von vornherein mit den Worten אשרי האיש מדבר בנח איש צדיק ausgesprochen ist, dass dieser Psalmvers von Noah spricht, während dies hier eo ipso angenommen wird, so dass man nicht weiss, worauf das ר' יהודה אומר בשלשה דורות zu beziehen ist. Auch *C. M.* liest richtig nach dem Citat die Worte: אשרי האיש זה נח ר' יהודה ור' נחמיה, wodurch der Text bedeutend an Klarheit gewinnt. Auch insofern ist die Darstellung hier etwas unklar, als man nach ר' יהודה אומר statt des einfachen בשלשה דורות mit Midr. Thil erwartet שלא הלך בעצת ג' דורות. Ueberhaupt ist die ganze Stelle in Midr. Thil. viel einfacher gefasst, schon desshalb, weil auf die Ansicht des R. Juda sofort seine Begründung folgt, während sie hier durch die Ansicht des R. Nehemia, die Midr. Thil. gar nicht erwähnt, getrennt ist. Die Stelle in Midr. Thil. lautet nämlich folgendermassen: אשרי האיש מדבר בנח איש צדיק שלא הלך בעצת שלשה דורות בדור אנוש ובדור המבול ובדור הפלגה על דעתיה דר' יהודה דאמר בעצת רשעים זה דור אנוש וברוך חטאים זה דור המבול ובמושב לצים זה דור הפלגה שהיו כולם ליצנין ...

[2] Hier sowohl wie in Midr. Thil. ist das דאמר sehr schwierig, denn es ist unmöglich, dass auf דאמר folgende אשרי האיש als Inhalt des דאמר zu fassen, da es ohne Zweifel dasjenige ist, worauf der Midrasch sagt זה דור אנוש. Das דאמר ist daher entweder überflüssig, oder man muss nach דאמר die Worte einschieben: בג' דורות.

wohl Gott mehr reine als unreine Tiere haben wollen (für die Arche), ist es nicht etwa deshalb, weil er von ihnen Opfer haben will?[1] Sofort «nahm er daher von allen reinen Tieren. . . . .». «Und er wird sein wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen», da ihn Gott (gleichsam) in die Arche pflanzte;[2] «welcher seine Frucht giebt zur rechten Zeit» damit ist Sem gemeint;[3] «und dessen Blatt nicht verwelkt» dies bezieht sich auf Ham,[4] «und alles, was er unternimmt, gelingt» dies bezieht sich auf Japhet.[5] [6]

Par. 26, 2 «Und er zeugte 3 Söhne: Sem, Ham und Japhet». Es heisst Ps. 92,14: «Gepflanzt im Hause Gottes, blühen sie in den Vorhöfen des Herrn». Mit den Worten: «Gepflanzt im Hause Gottes» ist Noah gemeint, den Gott gepflanzt hat in die Arche;[7] «In den Vorhöfen unseres Gottes blühen sie» will andeuten,[8] dass Noah den Sem, Ham und Japhet gezeugt hat. Ps. 92,15: «Noch in spätem Alter werden sie sprossen.

---

[1] *C. M.* liest nach להקריב noch das Wörtchen לו ebenso auch Midr. Thil., und mit Recht, denn dann wird aus den Worten klar, dass das Subjekt des Infinitivsatzes ein anderes sein muss, als das in שרצה.

[2] Mit welchem Rechte der Midrasch von Noah sagt ששתלו הקב״ה בתיבה, geht hervor aus Midr. Thil., der erläuternd hinzufügt auf ששתלו בתיבה die Worte דא״ר ידוע בן לוי ד׳ הרשים היתה עומדת במים ככפינה הצפה על פני המים, insofern lässt sich von Noah dann allerdings sagen ששתלו בתיבה.

[3] Aus אשר פריו יתן בעתו schliesst Midr. Thil. und ebenso Jalkut Ps. das, was weiter angeführt wird im Namen von ר׳ יודן, und dann erst führt der Midr Thil. diese Worte an als Folgerung aus jenen Worten.

[4] Wenn חם auch nicht fromm war wie Sem, war er doch nicht wie ein verwelktes Blatt, insofern seine Nachkommen sich erhalten haben.

[5] Denn von יפת heisst es יפת אלהים ליפת

[6] Dieser ganze eben behandelte passus gehört eigentlich nicht an diese Stelle, denn er handelt im Wesentlichen, wenn man vom Schluss absieht, von der Frömmigkeit Noahs und würde besser in den Abschnitt אלה תולדות נח נח איש צדיק passen; er ist wahrscheinlich blos wegen des Schlusses hier angeführt, der etwas Näheres über die Söhne Noahs aussagt, und da eben dieser Schluss in dem folgenden behandelt wird.

[7] *Par. 26, 2.* — Zu dieser Erklärung gelangt wohl der Midrasch durch blosse Buchstabenspielerei, indem תיבה dieselben Buchstaben enthält wie בית ה׳

[8] Analog dem vorhergehenden שתולים . בית ה׳ זה נח würde man hier und ebenso in dem folgenden רשנים ורננים יהיו ויולד נח ein זה nach יהיו erwarten.

saftig und blühend werden sie sein». Mit den Worten «Noch werden sie sprossen (in hohem Alter)» ist Noah gemeint;[1] «blühend und üppig werden sie sein» besagt, dass «Noah zeugte». R. Judan fragte: Warum hat das ganze Zeitalter Noahs im 100sten oder 200sten[2] Lebensjahre gezeugt, und dieser (Noah) erst im 500sten? Weil Gott sprach: «Wenn sie (seine Nachkommen) Frevler sind, so möchte ich nicht, dass sie im Wasser umkämen,[3] sind es aber Gerechte, müsste ich ihn bemühen, mehrere Archen zu bauen. Daher verstopfte Gott seine Zeugungsquelle, so dass er erst im 500sten Lebensjahre zeugte. R. Nehemia im Namen von R. Jose d. Galiläer sagte: Sogar Japhet war bei Beginn der Sündflut noch kein 100jähriger, sodass er strafbar gewesen wäre.[4]

Par. 26, 3. «Und Noah zeugte 3 Söhne den Sem, Ham und Japhet.» War nicht Japhet der älteste?[5] Doch man spricht

---

[1] Weil Noah 500 Jahre alt war, als er seine Söhne zeugte.

[2] Midr. Th. liest: כל בני גילו (גיל = דור) היו מולידין בני חמישים שנה בני שבעים ופ׳ בן שבעים ובן שמונים und *Tanh.*: ובן מאה, woraus hervorgeht, dass die Zahlenangabe nicht wörtlich hier zu fassen ist.

[3] Dazu ist wohl der Gedanke zu ergänzen «worüber der Fromme, ihr Vater, sich grämen würde», siehe Raschi (Pent.), der folgendermassen den Gedanken des Midr. wiedergiebt: אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה und *Midr Thil.* ויאבדו בדור המבול ומתעצב בהן.

[4] Statt des einfachen ראוי לעונשין, das man als Apposition zu בן מאה שנה zu fassen hat, heisst es in Jalk. Ps. deutlicher שלא ראוי = so dass er nicht strafbar war.

Nach dem Tanhuma war der Grund, weshalb Noah erst im Alter von 500 Jahren gezeugt hat ein anderer. Dort heisst es nämlich (ed Buber 39): «Gott sah die Bosheit der Menschen». Oberhalb dieses Abschnitts Gen. 5, 32 heisst es: «Noah war 500 Jahre alt, als er zeugte». Alle Frevler vor Noah haben gezeugt in einem Alter von 70—80 und 100 Jahren und Noah erst in einem Alter von 500. Warum aber dieses? Noah sah voraus, wie die Menschen sich einst erheben werden, um Gott zu erzürnen. Deshalb sprach er: «Was soll ich Kinder zeugen?» Deshalb hat er nicht vor dem 500sten Lebensjahr gezeugt. Damals aber sprach er: «Soll ich also kinderlos sterben? Gott hat doch den Menschen die Vermehrung anbefohlen, denn es heisst Gen. 1, 21: «Verbreitet und vermehrt euch», und ich sterbe kinderlos. Sofort begann daher auch Noah Kinder zu zeugen nach einem Alter von 500 Jahren, denn es heisst Gen. 5, 22: «Noah war 500 Jahre alt, da zeugte er den Sem, Ham und den Japhet.»

[5] Par. 26, 3. Diese Frage, ob Japhet der älteste der Brüder war, wird Sanh. 69 b des weiteren erörtert. Es heisst dort nämlich: «Noah war 500

sich zuerst aus über den[1], der gerecht war[2], beschnitten geboren wurde[3], mit dem Gott seinen Namen verbunden[4], und von dem einst Abraham abstammen sollte, der als Hohepriester gewirkt[5], ferner von dem, in dessen Grenzen der Tempel erbaut wurde. Simon b. Huta sagte: den Zahlenwert seiner Buchstaben (den Buchstaben seines Namens שם = 340) hat Gott in Zusammenhang gebracht mit den Geschlechtern, denn von der Sündflut bis zur Zerstreuung vergingen 340 Jahre.

Par. 29, 1. «Und Noah fand Gunst in den Augen Gottes». Es heisst Hiob 22, 21: «Er wird retten den Nichtschuldlosen,

---

Jahre alt, als er den Sem, Ham und Japhet zeugte»; Sem ist ein Jahr älter als Ham, Ham ein Jahr älter als Japhet, so dass Sem gerade 2 Jahre älter ist als Japhet, und (dennoch) heisst es: «Noah war 600 Jahre alt, da kam die Sündflut über die Erde», wobei es dann ferner heisst: Das ist die Geschlechtsfolge des Sem. Sem war 100 Jahre alt, da zeugte er den Arpachschad, 2 Jahre nach der Flut, wonach also Sem blos 100 Jahre, während er doch in Wirklichkeit 102 alt war; (denn er war doch eigentlich 2 Jahre älter als der jüngste, und da Noah erst als 500jähriger zu zeugen anfieng und 600 Jahre bei Beginn der Flut alt war, so muss Sem als der älteste mindestens 100 Jahre alt bei Beginn der Flut gewesen sein). Die Bibel muss sie daher nach der Grösse ihrer Weisheit aufgezählt haben (und nicht nach ihrem Alter, da Sem, der bei Beginn der Flut erst 98 Jahre alt war, infolge dessen zuletzt stehen müsste). R. Kahna sagte: Ich habe dies vor R. Sebid aus Nahardea vorgetragen, da sagte er mir: Ihr lernt es nur aus jenem Verse heraus, wir aber aus folgendem: (Gen. 10, 21): Und auch dem Sem wurde geboren, ihm, dem Vater der Söhne des Eber, ihm, dem Bruder des älteren Japhet. — Nach dem Talmud war also die Grösse der Weisheit bestimmend für die Reihenfolge der Aufzählung, doch wird dies nicht weiter begründet. Ein Einwand gegen diese Annahme wäre etwa folgender: Man sollte demgemäss den Japhet wenigstens an zweiter Stelle erwarten.

[1] Man würde mit Jalk. Chr. nach דורש das Wort שם erwarten, denn man wäre nach dem Wortlaute des Textes geneigt, die ganze Deutung שהיה צדיק u. s. w. auf Japhet zu beziehen, was doch unmöglich ist. Raschi Pent. liest ebenfalls weit richtiger אלא בתורה אתה דרוש את שהוא צדיק ונולד כשהוא מהול (impera.)

[2] Der Ausdruck צדיק passt insofern auf Sem, als es von ihm heisst ברוך ה' אלהי שם.

[3] Sem wird identifiziert mit dem König מלכיצדק (siehe *Aboth d. R. Nathan 2)*, von dem es heisst מלך עלים. Und מלך שלם wurde dieser genannt nach Midr. R. 43, 6, weil er beschnitten geboren wurde.

[4] Weil es von ihm heisst: ברוך ה' אלהי שם.

[5] Bezieht sich auf den für מלכי צדק gebrauchten Ausdruck כהן לאל עליון.

und gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände». R. Hanina sagte: Eine kleine (?) Unze [von Sündhaftigkeit] haftete an Noahs Hand.[1] Warum wurde er aber dennoch gerettet? Das geschah nur vermöge der reinen Hand Gottes[2], und zwar stimmt dies überein mit der Ansicht des R. Abba b. Kahna, der folgendes behauptet: Die Worte «ich bereute es, sie erschaffen zu haben und Noah . . .»[3] besagen, dass sogar Noah[4], der von ihnen übrig geblieben, nicht dessen würdig gewesen, sondern dass er Gnade gefunden in den Augen Gottes, denn es heisst: «Und Noah fand Gunst in den Augen Gottes».

Par. 29, 2. R. Simon begann seinen Vortrag mit Jes. 65, 8: «So spricht Gott: Gleichwie, wenn der Most sich findet in der Traube, man sagt: Verdirb sie nicht, denn es ist ein Segen darinnen. . . . . .»[5]

---

[1] *Par. 29, 1.* — *C. M.* liest statt עינתא «אינוניתא». Wie nun zu lesen und zu erklären, ist unklar. Jalkut lässt es ganz aus. — אונקיא = gr. οὐγκία uncia ein kleines Gewicht. Dies Wort ist gewählt, um anzuspielen auf das ähnlich klingende אי נקי «nicht schuldlos» in Hiob. Und wenn der Midr. diesen Vers aus Hiob ohne weiteres auf Noah bezieht, so geschieht dies deshalb, weil er annimmt, dass im allgemeinen das Buch Hiob, wenn es von Sündern spricht, zugleich die Frevler des Sündflutgeschlechts im Auge hat, wie dies Par. 26. Schluss deutlich ausgesprochen ist רבי אומר אילו לא בא איוב לעולם אלא לפרש לנו מעשה המבול דיו.

[2] «Dies geschah nur durch die Reinheit deiner Hände» damit ist nur gemeint die מדת הרחמים Gottes. Es liesse sich nun allerdings dagegen einwenden: warum hat Noah in diesem Falle eher Gunst gefunden als ein anderer? Doch dieser Einwand wird hinfällig durch die weitere Ausführung, besonders am Schluss des Kapitels.

[3] Zu ergänzen מצא חן. Diese beiden Verse וניחמתי כי עשיתים und ונח מצא חן deutet der Midr., um mich eines Ausdrucks der Rabbinen zu bedienen על דרך סמיכות, das will heissen, dass das ן in ונח, das sich anschliesst an die Worte ונחמתי כי עשיתים dafür spricht, dass Noah auch zu jenen gehörte, deren Schöpfung Gott bereute. cf. Talmud. Sanh. 108 a.

[4] Mit C. M. wäre auch in unserm Texte nach אפילו besser נח zu lesen, dagegen ist das לא in C. M. vor שנשתייר ohne Zweifel falsch.

[5] *Par. 29, 2.* — Vergleichen wir diese Darstellung des R. Simon mit seiner Aussage am Schlusse dieses Kapitels, so muss auch hier seine Ansicht die sein, dass Noah gerettet wurde nicht etwa, weil er ein vollständiger צדיק war, sondern wegen seiner Nachkommen. Und dieser Gedanke soll auch durch Jes. 65, 8 beleuchtet werden. Noah entspricht dem Weinberg, den man sich als einen schlechten zu denken hat, und seine Nachkommen der einer guten Traube. Cf. *Targ. Jonath.* zu Jes, 65, 8 «כמה דאשתכח נח זכאה בדרא דטופנא ואמרית דלא רחבלותיה ברזיל לקיומה עלמא מניה», wo in der Uebersetzung dieser Vers auf Noah bezogen

Es ging einst ein Frommer am Sabbat[1] auf seinen Weinberg, sah eine einzelne Traube, über welche er den Segen sprach, indem er bei sich überlegte: Diese Traube verdient es, dass wir über sie den Segen sprechen. Ebenso sprach auch Gott: «Wie Most in der Traube gefunden wird u. s. w».

Par. 29, 3. Nach R. Simon hat Gott 3 Funde gemacht: in Abraham, von dem es heisst Neh. 9, 8: «Und du hast sein Herz treu gefunden»; in Israel, von dem es heisst Hos. 9, 10: «Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel». Da fragten den R. Simon seine Genossen: Es heisst doch: «Noah hat Gunst gefunden»?[2] Da erwiederte er ihnen: *Er* fand wohl, aber *Gott* nicht. Es heisst aber doch auch (fuhren die Genossen fort) in Jer. 31, 2: «Das Volk fand Gunst in der Wüste?»[3] Dies war aber nur (lautete die Antwort) durch das

---

wird, doch so, dass im Gegensatz zu unserer Auffassung נח nicht mit dem Weinberg, sondern als זכאה = צדיק mit dem תירוש identifizirt wird. — C. M. liest vor מעשה בחסיד folgende Worte: ותרגומו כמה דמשתכח צדיקא (זכאה =) ברא דטופנא כך מצא הקבה נח איש צדיק ולא רצא להשחיתו הנני משחיתם אבל אתה עשה לך תבת עצי גופר und diese Lesart, sieht man von den Worten ותרגומו — ברא דטופנא ab, was man als Glosse leicht entbehren könnte, ist ohne Zweifel die richtige, denn in unserer Lesart vermisst man den Nachsatz zu כאשר. Nach C. M. ist auch Noah zu vergleichen mit dem Most und das Sündflutgeschlecht mit dem Weinberg, da ja C. M. den *Targ. Jonath.* Jes. 65, 8 als Glosse anführt.

[1] Fraglich ist zunächst folgendes: Wie konnte er überhaupt einen Segen (ברכה) aussprechen, da er doch am Sabbat die Traube nicht abreissen durfte, um sie zu essen; denn nur beim *Essen* von Früchten findet in der Regel ein ברכה statt; doch darauf lässt sich sagen, dass er hier ausnahmsweise beim blossen Anblick der Frucht eine ברכה nämlich die sog. ברכת שהחינו machte, da am Sabbat anderes nicht möglich war. Ferner ist das Wort בשבת ganz unwesentlich für das Ganze und ist wohl nur unter dem Einfluss der Stelle in Lev. R. 34 Schluss: מעשה בחסיד אחד שיצא לתוך כרמו לירע מה היא צריכה ומצא שם פרצה אחת וחישב עליה לגודרה בשבת, wo das Wort בשבת unentbehrlich ist, hier in den Text hineingekommen.

[2] *Par. 29, 3.* — Deshalb sollte auch Noah unter den Funden, die Gott machte, aufgezählt werden.

[3] Der Sinn dieser Stelle ist folgender: «Es heisst doch auch: Das Volk fand Gunst in der Wüste» (also hat das Volk gefunden, und nicht Gott) und dennoch wird es unter den drei Funden Gottes aufgezählt. Warum also nicht auch Noah? Darauf antwortet R. Simon: Das Volk zur Zeit Jeremias fand auch nur Gnade wegen des דור המדבר, ebenso Noah

Verdienst des Wüstengeschlechts und desjenigen,[1] dessen Herz du treu gefunden.

Par. 29, 4. R. Huna, R. Pinhas, R. Hanin und R. Hoschaja sind verschiedener Meinung, nur ist bei ihnen nicht genau angegeben,[2] wie der Eine und wie der Andere lehrt, während bei R. Johanan[3] und Resch Lakisch es angeführt ist, nämlich: R. Johanan sagt: Es kommt mir vor, wie einer, welcher auf der Reise einen bemerkt und sich ihm dann anschliesst, und zwar so lange, bis er Liebe und Freundschaft mit ihm geschlossen. In gleichem Sinne heisst es hier חן und ebenso Gen. 39, 4[4] «und Joseph fand Gunst in seinen Augen». Resch Lakisch sagte: Gleich einem, der auf der Reise jemand bemerkt und sich ihm anschliesst, und zwar so weit, bis er ihn zum Herrscher[5] macht. In diesem Sinne heisst es sowohl hier חן als auch dort Esth. 2, 15 «und Esther gewann Gunst». Nach den Rabbinen ist es zu vergleichen mit einem, der auf der Reise jemanden sieht und

---

wegen seiner Nachkommen. Allerdings sollte dann auch Israel nicht unter den drei Funden erwähnt sein. Allein es lässt sich bemerken: jenes unter den drei Funden aufgezählte Israel ist in der That das Israel aus der Wüste.

[1] Diese Worte geben hier keinen rechten Sinn, man müsste höchstens sie noch auf das בזכות beziehen und statt des ומצאת dann etwa lesen ואשר מצאת (= und wegen des Verdienstes desjenigen, dessen Herz....', diese Worte also als eine Umschreibung für Abraham fassen.

[2] *Par. 29, 4.* — Das מפרשין hat hier den Sinn von «genau angeben (wie sie lehren, nämlich durch Anführung eines Gleichnisses)». Wenn es heisst R. Huna, R. Pinhas u. s. f. לא מפרשין so ist damit gemeint, dass sie zwar verschiedener Meinung sind, aber nicht angeben in welcher Hinsicht.

[3] Nach ר׳ יוחנן steht in *C. M.* ר׳ברכיה und nach ריש לקיש: ורבנן.

[4] Die Heranziehung dieses Verses zum Beweis für die Gunst der Liebe ist hier nicht recht am Platze, sondern er würde eher seine Stelle finden in dem Gleichnis des Resch Lakisch, während der Vers aus Esther, der in jenem Gleichnis citiert wird, besser hierher passen würde. Denn das Citat aus Esther eignet sich eher zum Beweis der Liebesgunst und das Citat von Joseph eher zum Beweis der Gunst, die eine besondere Machtstellung verlieh, denn auf die Worte ויפקדהו folgen die Worte ויפקדהו על ביתו. *C. M.* liest beide Verse, den von Esther und den von Joseph, als Citate in dem ersten Gleichnisse.

[5] Die Macht, die Noah nach der Tendenz des Gleichnisses infolge der Gunst erhielt, ist wohl darin zu suchen, dass er die Herrschaft über die Geschöpfe erhielt.

sich ihm anschliesst, und zwar so weit, bis er ihm seine Tochter[1] zur Frau giebt. So verhält es sich auch mit dem Ausdruck חן hier, und ebenso dort Sach. 12, 10: «Ich werde ausgiessen einen Geist der Gunst und des Gebets». Wie[2] weit ging nun diese Gunst bei Noah? bis er zu unterscheiden wusste, welches Tier um die 2. Stunde des Tages, und welches um die 3. Stunde der Nacht gefüttert werden musste.

Par. 29, 5. R. Simon sagte: Wir finden, dass Gott mit den spätern Geschlechtern Gnade übt wegen der frühern. Woher erfahren wir aber auch, dass Gott an den früheren wegen des Verdienstes der späteren Gnade ausübt? (Daraus, dass es heisst:) «Und Noah fand Gunst in den Augen Gottes». Durch wessen Verdienst? Durch das Verdienst seiner Nachkommen.[3]

Par. 30, 1. «Das ist die Geschlechtsfolge Noahs» in Verbindung mit Prov. 10, 25[4]: «Sowie ein Sturmwind vorbeifährt, da ist der Frevler nicht mehr, der Fromme aber ist die Grundfeste der Welt». Die Worte «wie ein Sturmwind vorbeifährt, ist der Frevler nicht mehr» beziehen sich auf das Sündflutgeschlecht; «der Fromme aber ist die Grundfeste der Welt» bezieht sich auf Noah. Es heisst ferner Prov. 12, 7: «Es werden umgestürzt die Frevler und sind nicht mehr; das

---

[1] Unter בתו ist hier die Weisheit zu verstehen, wie sich dies aus den Worten ער היכן עד שהיה יודע להבחין וגו ergiebt. Auch sonst pflegt der Midr. die Weisheit und die Thora mit «der Tochter Gottes» zu bezeichnen. Cf. namentlich Ex. Rab. 30, 5: כי ימכור איש את בתו לאמה בת אחת היתה לי ומכרתיה לכם שאין אתם מוצאין אלא חבושר בארון.

[2] Da, wie eben ausgeführt von den Rabbinen, diese Gunst Noahs eine Gunst der Weisheit gewesen, sucht dies ער היכן zu bestimmen, bis wie weit diese Weisheit sich erstreckte.

[3] *Par. 29, 5.* — Dies schliesst der Midr. wohl daraus, dass sich an den Vers ונח מצא חן direkt die Worte anschliessen אלא תורדות נח, er ist als hier wieder דורש סמוכין.

[4] Par. 30, 1. Diesen Vers auf die Sündflut zu beziehen, ist der Midrasch insofern berechtigt, als er annehmen darf, dass jedem Regen (zumal einem Zerstörungsregen) Sturm vorangeht; und die folgende Ausführung, die uns ein Bild geben soll von dem Betragen des Sündflutgeschlechts, schliesst sich wohl an ...אלא תולדות נח נח איש des Gegensatzes halber an, der zwischen Noah und dem Sündflutgeschlecht besteht.

Haus der Frommen aber bleibt stehen».[1] Die Worte «es werden umgestürzt die Frevler und sind nicht mehr» beziehen sich auf das Sündflutgeschlecht und die Worte «das Haus der Frommen bleibt bestehen» auf Noah. In Verbindung damit heisst es: «Das ist das Geschlecht Noahs». Oder die Worte: «Das ist das Geschlecht Noahs» stehen in Verbindung mit Prov. 14, 11: «Das Haus der Frevler wird vernichtet, das Zelt der Redlichen aber treibt Blüten». Die Worte «das Haus der Frevler wird vertilgt» beziehen sich auf das Sündflutgeschlecht, und die Worte: «Das Haus der Redlichen aber treibt Blüten» auf Noah.

Par. 30, 2. Oder die Worte: «Das ist das Geschlecht Noahs» sind in Verbindung zu bringen mit Hiob 24, 18: «Leicht ist er auf des Wassers Fläche, verflucht ihr Anteil auf der Erde, nicht wendet er sich den Weg des Weinbergs». Die Worte «leicht ist er auf des Wassers Fläche» weisen hin auf den Beschluss, der über sie verhängt wurde, dass sie im Wasser untergehen sollten.[2] «Verflucht soll werden ihr Schicksal auf der Erde» indem man sagt:[3] Derjenige, der bestraft

---

[1] Den zweiten Vers führt der Midrasch an wegen des בית צדיקים, um zu zeigen, dass nicht nur Noah, sondern seine ganze Familie (בית) mit ihm gerettet wurde.

[2] *Par. 30, 2.* Viel prägnanter spricht sich Talm. Sanh. 108 a über diesen Vers aus, indem er uns zugleich eine Vorstellung giebt von ihrem Zustande, nachdem sie bereits durch das Wasser zu Grunde gegangen, nämlich wie ihre Leichen auf der Oberfläche des Wassers herumschwimmen, und darauf das (קל הוא על פני מים) bezieht. Es heisst nämlich daselbst: דרש ר׳ יוסי דמן קסרי מאי דכתיב קל הוא על פני מים תקולל חלקתם בארץ מלמד שהיה נח מוכיח בהם ואמר להם עשו תשובה ואם לאו הקב״ה מביא עליהם עליכם (M. H. את המבול ומקפה נבלתם (M. H. נבלתכם) על המים כזיקים שנ׳ קל הוא על פני המים ולא עוד אלא שלוקחין מהם קללה לכל באי עולם שנ׳ תקולל חלקתם בארץ ולא יפנה דרך כרמים מלמד שהיו מפנים דרך כרמים (Die Münch. Hdschr. und die von Florenz lesen die Worte מלמד שהיו מפנים דרך כרמים nicht, und mit Recht, denn sie geben hier kaum einen Sinn.)

[3] Der Sinn dieser Worte ist uns ebenfalls gegeben durch Sanh. 108 a, wo es heisst שלוקחין מהם קללה לכל באי עולם. Also ihr Schicksal soll zum Beispiel der Verfluchung gelten für alle Zukunft.

hat[1] das Sündflutgeschlecht (möge auch u. s. f.). Warum aber all' dies? weil ihre Absicht nur war, den Weinberg anzupflanzen (ihren Geschlechtstrieb zu befriedigen)[2], während Noah nur darauf bedacht war, sich durch Zeugung von Kindern auf der Welt zu verbreiten und zu vermehren; dies liegt in den Worten אלא תולדות נח.

Par. 30, 3. «אלה». R. Abahu sagte, überall wo אלה steht, wirft es einen Tadel[3] auf die Vorhergehenden, ואלה aber fügt zu den Vorhergehenden noch hinzu; hier, wo אלה steht, tadelt es die ersteren, nämlich das Sündflutgeschlecht.

Par. 30, 4. «Das ist die Geschlechtsfolge Noahs, Noah». R. Abba b. Kahna sagte hierauf: Jeder, dessen Name doppelt steht, hat Teil[4] an dieser und jener Welt. Da fragte man ihn: Es heisst doch auch Terah, Terah? Demnach hätte auch dieser Anteil an dieser und jener Welt? Da antwortete er: Das ist kein Einwand; denn R. Judan im Namen von R. Abba b. Kahna sagte: Es heisst Gen. 15, 15: «Du wirst im Frieden zu deinen Vätern kommen». Damit hatte er ihm verkündet,

---

[1] Statt פרע (mit folgendem מן) in der Bedeutung bestrafen, gebraucht man in der Regel den Niphal.

[2] Die Stelle wird deutlich durch die Parallele in Talm. Jer. Jeb. VI, 5, wo es als Erklärung für לא יפנה דרך כרמים heisst: שלא היתה בעילתן לשום בנים, was ohne Zweifel identisch sein soll mit unsern Worten שלא היתה כוונתן [אלא] למטעת כרמים. (C. M. liest אלא vor למטעת nicht, was insofern schon besser ist, als dann die Erklärung שלא היתה כוונתן למטעת כרמים eher angepasst wäre den Worten, die sie erklärt, nämlich dem לא יפנה דרך כרמים). Die Stelle in Jer. lautet: אמר ר׳יהו׳ בן פזי כתיב °איוב כד׳ יא׳ בין שורותם יצהירו (איוב כד׳ יח׳) ולא יפנה דרך כרמים שלא היתה בעילתן לשום בנים° Daselbst werden also Hiob 24, 11 (wobei man allerdings auch den zweiten Teil des Verses יקבים דרכו ויצמאו erwarten würde) und Hi. 24, 18 einander gegenübergestellt, und zwar ein Vers als Widerspruch zum andern. Und dadurch, dass Hi. 24, 18 bildlich erklärt wird, ist der Widerspruch beseitigt. Im Talm. Babli würde vor שלא noch אלא stehen.

[3] *Par. 30, 3.* — פסל eigentlich = unbrauchbar erklären.

[4] *Par. 30, 3.* — יש לו בעולם הזה scil. חלק siehe das folgende א׳כ יש לו חלק בעוה׳ז. In Par. 38, 12 construiert R. Abba b. Kahna חלק mit ל und gleich darauf wieder mit ב. Die Construction mit ל wird kaum richtig sein.

dass sein Vater allerdings einen Anteil an jener Welt habe, so wie er ihm mit den Worten Gen. 15, 15:[1] «Du sollst in gutem Alter begraben werden» verkündet hatte, dass Ismael Busse thun werde.

Par. 30, 5. «Das ist die Geschlechtsfolge Noahs (: Noah[2])». Dies ist doch auffallend! Die Schrift hätte uns einfach sagen sollen: «Das ist die Geschlechtsfolge Noahs : Sem. Allein es (wenn Noah steht statt Sem) soll damit gesagt sein, dass ein Zustand des Wohlseins[3] wurde ihm und ein solcher der Welt, Ruhe den Vätern[4], Ruhe den Kindern[5], Ruhe den Oberen[6],

---

[1] Diese Worte sind blos deshalb hier angeführt, weil תקבר בשיבה טובה der Schluss des Verses ואתה תבוא ist, und in ähnlicher Weise gedeutet wird, wie das ואתה תבוא וגו', sie könnten aber ebenso gut entbehrt werden. Was nun die Worte selbst betrifft, so könnte gegen diese Deutung geltend gemacht werden, dass selbst nach Ismaels Besserung das glückliche Alter Abrahams getrübt wurde, nämlich durch Esaus Benehmen. Doch nach Midr. 63, 11 starb Abraham gerade an dem Tage, wo Esau die Erstgeburt verkaufte, also seine Frevelthaten erst begann. — Talmud Bab. Bathra 16 b schliesst die Besserung Ismaels nicht aus תקבר בשיבה טובה, sondern aus dem בכל (והוי ברך את אברהם) nach einer Version.

[2] *Par. 30, 5.* — Man würde hier zweimal das Wort נח erwarten, was auch die meisten andern Ausgaben haben, denn der Midr. will erklären, warum nicht hier ebenso wie an andern ähnlichen Stellen z. B. אלא תולדות יעקב יוסף gesagt ist אלא תורדות נח שם, sondern אלא תולדות נח נח, als ob נח die תולדות נח wäre, deshalb wird hier das zweite נח gedeutet nach Par. 25, 2.

[3] Das נייחא, welches neben der Bedeutung Ruhe auch die Bedeutung «Wohlsein», «Genuss» hat, gleich dem syrischen n i a c h a, kommt hier in beiden Bedeutungen vor.

[4] Bezieht sich auf das Ueberschwemmtwerden der Toten in ihren Gräbern. Siehe Par. 25, 2.

[5] Da der Midr. hier zurückgeht auf Par. 25, 2, so ist wohl בנים aufzufassen, als ob dastünde בניהם die Söhne der eben genannten אבות, denen er insofern Ruhe brachte, als die Schöpfung (Kuh und Furche) zu ihrem Gehorsam zurückkehrte.

[6] עליונים sind im Gegensatz zu תחתונים die Engel, welche seit der Schöpfung Adams das Menschengeschlecht unablässig bei Gott anklagen, ihn wohl erinnernd an ihr früheres Wort «מה אנוש כי תזכרנו» und infolge der Würdigkeit Noahs nun davon abliessen.

Ruhe den Unteren [1], und zwar sowohl in dieser, als auch in jener Welt. [2]

Par. 30, 6. «Das ist das Geschlecht Noahs» in Verbindung mit Prov. 11, 30: «Die Frucht des Frommen ist der Baum des Lebens». Welches sind die Früchte des Frommen? Pflichterfüllung und gute Werke [3], «und Herzen gewinnt der Weise» (nämlich Noah)[4], der gespeist und ernährt hat (die Geschöpfe)[5] 12 Monate in der Arche. Nach all diesem Lobe heisst es Prov. 11, 31: «Siehe dem Frommen wird auf Erden vergolten» d. i. als er im Begriffe stand, hinauszugehen [6], wurde ihm

---

[1] תחתונים bezieht sich wohl auf das Menschengeschlecht nach der Sündflut, deren נייחא infolge Noahs Verdienste eine doppelte wurde, nämlich auf dieser und auf jener Welt.

[2] Das נייחא לתחתונים נייחא בעוה״ז נייחא לעוה״ב zerlegt wohl das ; nach *Tanhuma* ר״א נח נח, נח בעוה״ז [ו]נח בעוה״ב «eine andere Version von נח נח ist die: er ruhte auf dieser Welt, er ruhte auf der anderen Welt» wäre allerdings נייחא בעוה״ז וגו׳ auf Noah selbst zu beziehen.

[3] *Par. 30, 6.* — Jalk Prov. 947 liest nach ומעשים טובים die Worte: זה נח נח איש צדיק תמים und diese Worte vermisst man hier; aber man würde sie nicht mit Jalk nach ומעשים טובים sondern nach צדיק עץ חיים erwarten; und zwar enthält נח איש צדיק תמים den Grund, weshalb der Midr. das צדיק in den Worten «פרי צדיק עץ חיים» auf Noah bezieht. Der Gedankengang des Midr. ist hier folgender: unter «תולדות» sind hier nicht Nachkommen im eigentlichen Sinne zu verstehen (die Kinder שם חם יפת) sondern im uneigentlichen Sinne, d. h. die תולדות von Noah sind darin zu suchen, dass er ein איש צדיק תמים war, dessen Wirkungen sich äusserten in מצות ומע״ט. Vgl. hierzu die Darstellung des Tanhuma, wo dieser Gedanke weit ausführlicher behandelt ist.

[4] Auch hier vermisst man ein «זה נח», das ebenfalls Jalk. Pro. 947 liest, denn das שזן ומפרנס וגו׳ kann sich nur auf ein ausgelassenes זה נח beziehen, und zwar enthält es die Begründung dafür, dass Noah ein לוקח נפשות genannt wird. Auf die Frage, was Noah den Tieren zu essen gegeben, giebt Midr. R. Par. 31, 4 Aufschluss, und mit jener Stelle vgl. die Fortsetzung der eben citierten Stelle des Tanhuma.

[5] Zu זן ומפרנס fehlt das Object, richtig liest daher Jalk. Gen. ומפרנס לכל הבריות; zu unserer Stelle könnte man vielleicht als Object das נפשות des vorher erwähnten Citats Prov. 11, 31 ergänzen, dafür spricht Tanhuma: וילוקח נפשות חכם, זה היה נח שלקח נפשות והיה זן אותם (besser אותן), vgl. auch Par. 29, 5.

[6] בא לצאת ונשתלם ist erklärende Umschreibung des Citats הן צדיק בארץ ישולם, und zwar ist zu בא Subj. נח, der identisch ist mit dem

vergolten[1].[2] Denn R. Huna im Namen des R. Eleasar, Sohnes des R. Jose des Galiläers sagte: Als Noah im Begriffe stand[3], die Arche zu verlassen, da biss ihn ein Löwe und beschädigte ihn[4], so dass er nicht mehr geeignet war[5] ein Opfer darzubringen, und Sem an seiner Stelle opfern musste. (Wenn nun dem Frommen so vergolten wird) wie dann erst[6]

צדיק des Citats; das בא לצאת ist vom Midr. vielleicht gewählt wegen des בארץ, das er in בא לארץ auflöst, und wofür er dann schreibt «בא לצאת».

[1] Das ונשתלם muss hier in dem Sinne von נפרע ממנו [הקב״ה] = (Gott) machte sich bezahlt an ihm, d. h. Noah wurde bestraft, also in malam partem aufgefasst werden.

[2] Das אתמהא mit darauffolgendem רא׳ ר׳ הונא ist schwerlich festzuhalten, denn durch אתמהא würde nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dem vorhergehenden ein fragender Sinn gegeben werden; die Richtigkeit und Wahrheit der Worte בא לצאת ונשתלם würde demnach in Frage gestellt werden. Wie würde aber dann das רא׳ ר׳ הונא, das die Begründung für jene Worte enthält, sich rechtfertigen lassen? Es ist also wohl אתמהא zu streichen; siehe Jalk. 947, wo es ebenfalls nicht gelesen wird.

[3] Statt כשהיה יוצא, was genau genommen eine Wiederholung in der Vergangenheit ausdrückt, liest Midr. Par. 36, 4 besser כשיצא.

[4] Aus Par. 22 Schluss geht hervor, dass nicht der Löwe ihn beschädigt hat, sondern die Kälte, ferner aus Par. 32 Schluss. Im Tanhuma sind beide Ansichten vertreten; Raschi zum Pent. sagt hierüber אך נח מדרש אגדה גונח וכוהה דם מטורח הבהמות ו׳׳א שאיחר מזונות לארי והכישו ועליו נא׳ הן צדיק וגו׳. Danach hat also die grosse Abmühung mit den Tieren ihm Schaden gebracht (Blutspeien, nach anderen wie in unserm Texte, der Löwe, und zwar war der Grund dafür (der in unserm Texte nicht angeführt wird) der Umstand, dass er die Fütterung des Löwen verzögert hatte; siehe Tanhuma נח [יד]: פעם אחת שהה נח לזון את הארי והכישו. Noahs Schuld bestand nach Tanhuma (נח ג׳) darin, dass er sofort bei der Hand war, die Arche zu bauen (während er, so ist wohl zu ergänzen, für seine Zeitgenossen hätte beten sollen, ähnlich wie Abraham um Sodom und Gemorah); diese Angabe der Schuld vermisst man im Midr. R. (C. M. hat statt ארי : נחש).

[5] Denn jeder Priester, der mit einem Leibesfehler behaftet war, durfte keine Opferhandlung verrichten.

[6] Man erwartet das Wort ק׳ו entweder vor דור המבול [זה] und zwar ohne זה, oder man würde die LA erwarten ק׳ו דור המבול שנ׳ אף כי

dem Frevler und Sünder (Prov. 11, 31) d. i. dem Sündflutgeschlecht.

Par. 30, 7. «איש». Ueberall, wo das Wort איש vorkommt, ist damit ein Frommer und Bewährter[1] gemeint; denn die ganzen 120[2] Jahre (von der Androhung einer Sündflut bis zu ihrem Eintreffen) hatte Noah Cedern gepflanzt und gefällt. Da fragte man ihn: Warum also? und er antwortete: «So sprach der Herr (der Welt[3]), er werde eine Sündflut auf die Welt bringen. Darauf jene: Kommt[4] eine Sündflut, so wird sie nur dein Haus treffen. Als[5] nun Methuschelah starb, sprachen sie zu ihm: Siehe nun hat die Sündflut kein anderes Haus als das Deinige[6] getroffen. In Verbindung damit steht

---

רשע וגו׳. Denn ק״ו neben אף כי des Citats, das ja denselben Sinn hat wie das rabbinische ק״ו, ist kaum möglich. Die beste Lesart ist wohl die zuerst vorgeschlagene אף כי רשע וחוטא (משלי יא׳ לא׳) ק״ו דור המבול. Die Worte «ק״ו דור המבול» wären dann die Erklärung des Citats.

[1] *Par. 30, 7.* — מומחה = bewährt; statt צדיק ומומחה wäre wohl besser zu lesen צדיק מומחה ohne ו, = ein Frommer, dessen Frömmigkeit sich bewährt hat; so liest auch C. M.

[2] Dies schliesst der Midr. aus Gen. 6, 3, wo es heisst והיו ימיו מאה ועשרים שנה, indem er dies so deutet, dass die Frevler jetzt noch 120 Jahre leben, dann aber, falls sie sich nicht gebessert, vernichtet werden soliten.

[3] מאריה = מריה. Nur die ed. princeps liest אמר מאריה דהוא מיתי, während die andern Ausgaben weit richtiger lesen מאריה דעלמא; denn in der ed. princeps wüsste man nicht, worauf das Suffix יה־ in מאריה zu beziehen. Man könnte höchstens die Worte כך אמר מאריה דהוא מיתי als indirekte Rede fassen, so habe sein (Noahs) Herr gesagt, er werde...; aber auch dann liesse sich einwenden, dass die Scheidung zwischen dem Herrn Noahs und dem der anderen damals nicht Brauch war, wie es z. B. in der Geschichte späterer Männer der Fall war. In C. M. fehlen die Worte אמרו למה bis על עלמא.

[4] Mit C. M. ist beidemal das part. אתי zu lesen.

[5] Schwerlich ist die neuhebräische Partikel כיון an dieser aramäischen Stelle ursprünglich; aber in der jetzigen Gestalt des Midr muss man sie lassen. (Aehnlich steht es mit manchen anderen Stellen).

[6] Nach Midr. Kohel. Vers עיר קטנה hat Noah von selbst, ohne wegen des Fällens von Cedern von ihnen zur Rede gestellt zu sein, sie wegen der drohenden Gefahr der Sündfluth zur Busse aufgefordert.

Hiob 12,5. Nach R. Abba b. Kahna besagt dieser Vers folgendes: Gott hatte einen Herold[1] zur Zeit der Sündflut, und zwar in der Person des Noah. In der u. der Gegend[2] sagt man nämlich statt כרוז ליה[3]: לפיד ליה. Durch בוז wird angedeutet, dass sie ihn verachteten und ihn einen verächtlichen Greis nannten. Der Sinn von לעשתות שאנן ist der: sie waren hart (verstockt) wie Eisenklunpen.[4] Die Worte נכון למועדי רגל besagen, dass sie bestimmt waren zu zwei Unglücksfällen[5], zum Verderben von oben und zu dem von unten (d. Abgrund) her.

---

[1] Statt כרוז ליה liest C. M. und ebenso Jalk. Hiob: אמר הקב"ה כרוז אחד עמד לי.

[2] Mit תמן beginnt die Begründung weshalb der Midr. diesen Gedanken in den Vers aus Hiob hineinlegt.

[3] Der Midr. deutet also abweichend von der gewöhnlichen Auffassung das לפיד des Hiob so, dass er das ל zum Stamm nimmt, und das לפיד dann als Herold fasst; noch anders Talm. Sanh. 108[b], wo ebenfalls das ל zum Stamm gehört, das לפיד aber in dem Sinne von Fackel genommen ist.

[4] Wenn der Midr. das לעשתות שאנן wieder giebt mit קשים כעשתות, so nimmt er עשתות als plur. von עשת Eisenklumpen, und dazu würde allerdings auch passen das Epitheton קשים schwer; allein קשים kann mit שאנן doch nicht identisch sein; denn שאנן heisst «ruhig, friedlich». Demgemäss liest auch wirklich Jalk. Hiob an dieser Stelle statt קשים das Epitheton שקטים, welches sowohl ein gutes Beiwort für עשתות ist, (שקטים ruhig i. S. von gleichgültig, nicht hörend) als auch das שאנן wiedergiebt.

[5] Das מועד רגל weil plur., gedeutet als zwei שברים; das מועדי רגל fasst der Midr. als ob es stände statt des Abstractums etwa = «Füsseschwankungen» und identifiziert es deshalb mit שברים Brüche = Verderben. Unter dem שבר מלמערן wird wohl die Oeffnung der Schleussen des Himmels, und unter שבר מלמטן die Oeffnung des Abgrunds zu verstehen sein.

Etwas anders lautet diese Erzählung im Talm. Sanhed. 108[b], dort heisst es: Raba hat erklärt warum heisst es Hi. 12, 5: «לפיד בוז לעשתות שאנן נכון למועדי רגל»? Das will lehren, dass Noah sie zurechtwies und ihnen Worte zurief, die so hart waren wie (brennende) Fackeln. Infolge dessen verachteten sie ihn und sagten zu ihm: Alter, wozu diese Arche? Da entgegnete er ihnen: Gott wird über euch eine Sündflut bringen. Da fragten sie ihn, wovon wird diese Sündflut sein? wenn von Feuer, so besitzen wir ein Ding, das Alitha heisst, wenn von Wasser, so besitzen wir, falls

Par. 30, 8. «Vollkommen war er in seiner Zeit». Bar Hatajah sagte: Ein jeder, von dem es heisst תמים, der hat seine Lebensjahre nach der Siebenzahl vollendet.[1] «היה» R. Johanan sagte: Ein jeder, bei dem das Wort היה vorkommt, der ist von seinem Anfange bis an sein Ende fromm gewesen. Da hielt man ihm entgegen: Es heisst doch Ez. 33, 24: «Einzig war[2] Abraham und er erbte das Land», demnach wäre auch sein Anfang derselbe gewesen wie sein Ende.[3] Darauf antwortete

---

er sie (nämlich die Sündflut von Wasser) aus der Erde bringen sollte, eiserne Platten, mit denen wir die Erde bedecken könnten, und falls er sie vom Himmel herabbringt, so haben wir ein Wesen das Akob (manche sagen Akosch) heisst. Er aber sagte zu ihnen: Von den Fersen eurer Füsse hervor bringt er sie, denn es heisst Hi. 12, 5 «נכון למועדי רגל.» — Der Talm. erwähnt also nichts vom Tode des Methuschelah, des Grossvaters Noahs, der nach dem Midr. dem דור המבול Gelegenheit gab, den Noah zu schmähen. Das Wort *Alitha* ist eine alte Entstellung aus לוליה. Nach dem Aruch besass dieses fabelhafte Wesen die Eigenschaft, das Feuer zu löschen und entfernte sich beim Herannahen vom Menschen. עקוב eigentlich etwas Abhaltendes (oder עקוש). Dafür giebt der Aruch zwei Erklärungen, 1. bedeutet es: etwas, das den Regen abhält (עקב). 2. eine Art Schwamm, welcher das Wasser aufschlingt, und den man zur Regenzeit auf den Kopf legt zum Schutze vor Regen. Grosses Gewicht ist natürlich auf diese Erklärungen des Aruch nicht zu legen.

[1] *Par. 30, 8.* — למרת שבוע = nach der Siebenzahl, nach der Wochenzahl; in der That lebte Noah nach der Sündflut, also nachdem der Ausdruck «תמים» von ihm gebraucht worden war 350 Jahre, eine Zahl, die teilbar ist durch 7. Nach dem Ausdruck «השלים שניו למרת שבוע» wäre man geneigt, die Stelle so aufzufassen, dass er seine ganze Lebenszeit ausfüllte bis zur Teilbarkeit durch sieben. Dies widerspricht jedoch der Wirklichkeit, denn das von ihm angegebene Alter von 950 Jahren ist nicht teilbar durch 7. Man muss also die hier gemeinten Jahre «שנין», wie eben bemerkt, von dem Zeitpunkt anfangen, als von ihm der Ausdruck «תמים» gebraucht wurde.

[2] Also bei Abraham steht auch das Wort «היה».

[3] Das heisst sein ganzes Leben hindurch wäre er fromm gewesen; siehe Midr. R. Meg. Esth. Vers איש יהודי היה, wo es in der That zur Erklärung des «היה» heisst מתחלתו ועד סופו הוא צדיק. Dieses Urteil über Abraham widerspricht jedoch der gewöhnlichen Annahme, dass er am Anfang seines Lebens als Sohn eines Götzendieners, dem Götzendienste einige Zeit (wenn auch nur kurze Zeit) gehuldigt. Diesen Gedanken hat man jedenfalls noch zu dem gegen R. Johanan erhobenen Einwand zu ergänzen. Was die Worte «מעתה הוא תחילתו והוא סופו» selbst betrifft,

er ihnen: (Auch) das ist kein Einwand. Denn[1] siehe R. Levi hat im Namen des Resch Lakisch gesagt: Schon im Alter von drei Jahren[2] hat Abraham seinen Schöpfer erkannt[3] u. s. w Nach R. Johanan und R. Hanina war er aber 48 Jahre alt, als er seinen Schöpfer erkannte[4]; wie kann ich nun das Wort היה beibehalten?[5] Insofern es andeutet, dass er bestimmt war,

---

so ist zu bemerken, dass man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch erwarten würde: מעתה הוא תחילתו הוא סופו, allerdings lesen die Parallelstellen auch והוא, auch C. M.

[1] Die Worte דהא ר׳ לוי בשם ריש לקיש אמר בן ג׳ שנים הכיר אברהם את בוראו וכו׳ fehlen in der ed. princ., allein sie können nicht entbehrt werden, da die Worte des R. Hanina und des R. Johanan den Einwand nicht lösen, sondern ihn noch verstärken. Auffällig ist וכו׳, das sonst in dieser Sprache nur vorkommt in Citaten von Bibelversen, nicht aber in Citaten von Worten der Rabbinen. Auch in C. M. fehlen jene Worte.

[2] Dies schliesst R. Lakisch Par. 95, 3 daraus, dass das Wort עקב, welches im Zusammenhang: עקב אשר שמע אברהם בקולי vorkommt und einen Zahlenwert von 172 hat, darauf hinweist, dass Abraham 172 Jahre auf Gott gehört hat, eine Zeit, die abgezogen von den 175 Jahren, dem Lebensalter Abrahams, die drei Jahre ergiebt, nach deren Verlauf Abraham seinen Schöpfer erkannt hat. — In Talm. Ned. 32[a] behauptet R. Ami, dass Abraham in einem Alter von drei Jahren zur Gotteserkenntniss gelangte.

[3] Der Midr. nimmt wohl als selbstverständlich an, dass die Zeit bis zu drei Jahren ihm nicht angerechnet werden darf in der Beurteilung seines Lebens, ob es von Anfang bis Ende ein frommes gewesen ist, oder nicht. — Tanhuma נח א schliesst die Frömmigkeit Abrahams von seinem Anfang bis an sein Ende nicht aus dem והיה sondern aus dem zweimaligen Vorkommen seines Namens nebeneinander.

[4] Auffallend ist es, dass sich weder hier noch in den Parallelstellen für die Ansicht des R. Johanan und R. Hanina ein Beweis findet. Ein Beweis wäre vielleicht der, dass Abraham zur Zeit des Turmbaues zu Babel, wo er nach der gewöhnlichen Annahme (siehe Sed. Olam) 48 Jahre alt war, keine gemeinschaftliche Sache mit den Frevlern machte, sondern im Namen seines Gottes sie verfluchte (siehe Pirke Elieser 24: ועבר אברהם בן תרח וראה אותם וקללם בשם אלהיו).

[5] Esth. R. V. איש יהודי fügt hier noch der Deutlichkeit halber בו hinzu (= bei Abr.), lässt dagegen אני aus, was besser beizubehalten ist; auch C. M. liest בו. Die Frage «ומה אני מקיים היה» bezieht sich auf R. Johanan und R. Hanina, die behaupten, dass Abraham, erst 48 Jahre alt, seinen Schöpfer erkannte, demnach Anfangs kein «צדיק» war; und

die ganze Welt zur Busse anzuleiten. So heisst es (Gen. 3, 22:) «Siehe Adam *war*» (nämlich) bestimmt zum Tode[1]; (Gen. 3, 1:) «Die Schlange *war*» bestimmt zur Strafe; (Gen. 4, 2:) «Kain *war*» bestimmt zur Verbannung; (Hi. 1, 1:) «Hiob *war*[2]» bestimmt zu Schmerzen; (Gen. 6, 9:) «Noah *war*» bestimmt zum Wunder; (Ex. 3, 1:) «Mose *war*» bestimmt zum Erlöser; (Esth. 2, 5:) «Mordechai *war*» bestimmt zur Erlösung.[3][4] Nach R. Levi hat jeder, bei welchem das Wort היה angewandt ist, eine neue Welt gesehen. Nach R. Samuel[5] gab es deren fünf. 1) *Noah*, denn vorher[6] heisst es (von seiner Zeit) Hi. 14, 19: «Steine zerrieben die Wasser», woraus[7] nämlich R. Levi im Namen des R. Johanan schliesst, dass sogar die Achsen

---

der Sinn der Frage ist der: Wie kann ich mir das היה erklären? Hierauf die Antwort: Das היה weist darauf hin, dass er bestimmt war, die Welt zur Busse zu verleiten. Hier erwartet man dann einen begründenden Gedanken dafür, dass er das היה so erklärt. Etwa den Gedanken, den Ex. R. 2, 4 bei der Interpretation eines solchen היה seiner, dieser ähnlichen Darstellung vorausschickt: כל מי שכתוב בו היה מתוקן לכך (hier mit einem begründenden ש eingeführt).

[1] In C. M. steht statt למיתה (מתוקן): לפורענות.

[2] Statt איוב היה liest, dem Text der Bibel gemäss, Esth. R. איש היה בארץ עוץ וגו׳ und statt נח היה: ונח איש צדיק תמים היה.

[3] Ex. R. 2, 4 liest bei Mordechai nicht גאולה, da dies schon bei Mose gesagt ist, sondern הצלה, wohl der Variierung des Ausdrucks halber; denn der Bedeutung nach kommen die beiden Ausdrücke einander sehr nahe. Auch hier würde man der Verschiedenheit des Ausdrucks wegen erwarten statt גאולה bei Modechai הצלה und bei Mose statt גואל besser der Analogie halber auch das Abstractum גאולה.

[4] In Ex. 2, 4 ist noch das Beispiel Josephs hinzugefügt: ביוסף כתיב ° ויוסף היה מתוקן לפרנסה.

[5] Midr. Esth. R. fügt hinzu בר נחמן; ferner heisst es dort statt חמשה הן besser וה׳מישה הן; denn durch das ן wird die Beziehung mit dem vorausgehenden כל מי שנ׳ בו היה ראה עולם חדש hergestellt.

[6] אתמול ist hier nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Ausdruck für «vorher»; nach אתמול würde man das Wort כתיב erwarten.

[7] Die Worte «דאמר ר׳ לוי בשם ר׳ יוחנן bis נמוחה במים» sind als eine den Vers aus Hiob zu dem hier nötigen Zwecke erklärende Parenthese zu fassen. Die Beziehung des Verses auf die Zeit der Sündflut wird stillschweigend angenommen, wie dies nach dem Midr. (cf. Par. 29, 1 Anm. 1) bei jedem Vers aus Hiob gestattet ist.

der Mühlsteine von den Sündflutwassern erweicht wurden[1], und hier heisst es: «und es waren die Söhne Noahs, welche aus der Arche gingen». Das ist doch wunderbar![2] Er muss also (es ist nicht anders möglich, als dass er) eine neue Welt gesehen haben. 2) *Joseph*, denn es heisst (von ihm)[3] Ps. 105, 18: «Sie zwangen in Fesseln seinen Fuss», und (doch) heisst es hier (Gen. 42, 6): «Joseph war der Machthaber». Doch die Sache verhält sich so, dass er eine neue Welt gesehen hat. 3) *Mose*, denn während er früher vor Pharao floh, so stürzte er ihn jetzt ins Meer. Er hat demnach eine neue Welt gesehen. 4) *Hiob*, denn früher heisst es (Hi. 17, 13): «Zur Erde goss er meine Galle», und später Hi. 42, 10: «Gott vermehrte alles, was Hiob hatte, um das Doppelte». Er muss also eine neue Welt gesehen haben. 5) *Mordechai*, denn vorher heisst es (von ihm): «er war zum Galgen bestimmt», und nachher hängte er die auf, die ihn aufhängen wollten.[4] Er hat demnach eine neue Welt gesehen.[5] — Nach den Rabbinen

---

[1] Statt נמחה ist wohl am besten mit Esth. R. und Lev. R. 31, 14 נמחו zu lesen, da איצטרובלין plur. ist.

[2] Das אתמהא hebt hier etwa folgende Frage hervor: Wie war es den Söhnen Noahs möglich, die Arche zu verlassen und den Boden zu betreten, da ja nach der Deutung der Worte Hi. 14, 19 sogar die Achsen der Mühlsteine erweicht wurden, und der Boden demnach (so ist zu supplieren) nicht fest war. Sie würden ja im Schlamm versunken sein! Und darauf lautet die Antwort (mit אלא eingeführt): Noah hat eine neue Welt gesehen, d. h. die Welt ist neu geworden.

[3] Analog dem Vorausgehenden und dem Folgenden würde man nach יוסף erwarten אתמול, so liest auch C. M, doch fehlt daselbst das hier folgende עכשיו.

[4] Midr. Esth. R. hat hier folgende LA: מרדכי אתמול וילבש שק ואפר ועכשיו יצא מלפני המלך בלבוש מלכות, und so würde man auch auch hier erwarten statt היה מתוקן לצליבה, denn auch bei den vorhergehenden Beispielen, das von Mose ausgenommen, werden einander nur Bibelverse entgegengehalten.

[5] Von den fünf Beispielen für solche, die eine neue Welt gesehen haben, passt eigentlich nur das erste. Denn allein bei dem ersten Beispiele kann Noah nach dem Midr. in der That nur eine neue Welt beim Verlassen der Arche betreten haben, denn die frühere hätte keinen festen Boden gehabt infolge der Sündflutwasser; dagegen bei sämtlichen übrigen Beispielen ist die Welt vollständig dieselbe geblieben, nur die Verhältnisse in ihr haben sich geändert.

hat jeder, bei dem das Wort היה angewandt ist, gespeist und genährt. *Noah* speiste und ernährte 12 Monate lang, denn es heisst von ihm (Gen. 6, 21): «und du nimm dir u. s. w.» *Joseph* (speiste und ernährte), denn es heisst von ihm (Gen. 47, 12): «*Joseph* ernährte seinen Vater und seine Brüder.» *Mose* speiste und ernährte Israel 40 Jahre lang in der Wüste. *Hiob* (speiste und ernährte), denn es heisst Hi. 31, 17: «Oder habe ich mein Brot allein verzehrt, und nicht davon auch gegessen die Waisen?» Hat denn aber auch *Mordechai* gespeist und genährt? Ja wohl, R. Judan sagte nämlich:[1] einmal ging er umher, suchend nach irgend einer Amme, doch er fand nicht sogleich eine solche für Esther, da wurde *er* ihre Amme. Nach R. Berachja und R. Abahu im Namen des R. Elieser bekam er Milch (kam ihm Milch) und er säugte sie. Als nun R. Abahu vor der Gemeinde darüber einen Vortrag hielt, brach jene über seine Worte in Lachen aus. Doch er hielt ihnen entgegen: «Ist es nicht eine Mischna[2]: R. Simon b. Eleasar sagte: Die Milch eines männlichen ist rein?»

Par. 30, 9. «In seiner Zeit» d. h.[3] nach R. Juda: zu *seiner* Zeit war er ein Gerechter, hätte er aber zur Zeit Moses oder Samuels gelebt, so wäre er es nicht gewesen; denn[4] in der Strasse der ganz Blinden[5] nennt man die Einäugigen Hellsehende. Ein Gleichnis dafür wäre folgendes: Es hatte jemand

---

[1] Auffallend ist, dass während bei den übrigen Beispielen, das von Mose ausgenommen, Belege aus der Bibel angeführt werden, für Mordechai keiner angeführt wird, sondern hier der Beweis aus den Worten R. Judans erbracht wird. Zuerst hätte man etwa die Belegstelle erwartet ויהי אומן את הדסה und dann zur Erläuterung die Worte R. Judans.

[2] Cf. Mischna Machschirin VI, 7. Unter חלב זכר ist die Milch aus der Brust eines Männlichen zu verstehen.

[3] *Par. 30, 9.* — Der Midrasch findet das Wort ברורותיו in dem Bibelverse überflüssig, deshalb suchte er es zu erklären.

[4] Mit den Worten בשוק סמיא וגו' begründet R. Juda seine Ansicht.

[5] Nur die ed. princ. lässt das Wort סמיא aus, während es die andern Ausgaben und auch C. M. mit Recht lesen; denn R. Juda macht einen Unterschied zwischen den Ganz- und Halbblinden, indem er Noah mit einem Halbblinden und das Sündflutgeschlecht mit den Ganzblinden vergleicht. Das Wort כמיא ist daher für das Verständnis unentbehrlich. עוירא = der geblendete, der Halbblinde; סמיא = der (ganz) Blinde. Dieser Unterschied wird jedoch nicht immer festgehalten.

einen Keller mit Wein, als er ein Fass [1] öffnete, fand er seinen Inhalt sauer, ebenso den Inhalt des zweiten, den des dritten aber nur säuerlich [2]. Darauf sagte man ihm: Der Wein ist ja säuerlich! Er aber entgegnete hierauf: Giebt es denn hier überhaupt bessern? Nein, war die Antwort. — Ebenso war Noah fromm zu seiner Zeit. Hätte er aber zur Zeit eines Mose oder Samuel gelebt, dann wäre er es nicht gewesen (im Vergleich zu jenen). R. Nehemia aber sagte: Wenn Noah sogar unter seinen Zeitgenossen fromm [3] war, um wie viel mehr wäre er es zur Zeit Samuels gewesen! Gleich einem ringsherum mit einem Deckel verschlossenen [4] Fläschchen von Balsam [5], das, obwohl zwischen Gräbern [6] liegend, dennoch seinen Duft verbreitet. Um wie viel mehr würde es diesen

---

[1] Statt אחד lesen die meisten anderen Ausgaben אחת und dies würde man auch hier erwarten, denn חבית kann nur fem sein. C. M. liest פתח חבית ראשונה, und dies ist wohl die beste LA.

[2] Ich lese mit den andern Ausgaben קוסס (aus ὄξος? Essig) und nicht das תוסס der ed. princ.; denn תוסס heisst eher «gähren, sieden», und ist, da jeder Wein auch der vorzüglichste das Stadium der Gährung durchmachen muss, für unsern Zusammenhang, wo ein Zustand, in welchem der Wein schon verdorben ist, hervorgehoben werden soll, nicht zu brauchen. Auch der Aruch liest קוסס, und nimmt es auch in der Bedeutung «in Essig übergehen» d. h. säuerlich sein (להחמיץ). Auch C. M. liest קוסס. — Im Talm. kommt תוסס neben קוסס vor, doch auch wieder mehr in der Bedeutung des Gährens, siehe Sanh. 70 a, woselbst Raschi das תוסס mit den Worten כל זמן שהוא נושך בגרון מחמת שהוא מחמיץ erklärt, womit er ohne Zweifel das Stadium des Gährens meint.

[3] Es ist hier mit C. M. und den andern Ausgaben das Wort צדיק zu lesen, welches die ed. princ. auslässt.

[4] Die Worte מוקפת צמיר פתיל passen eigentlich genau genommen nicht hierher, denn wie sollte das Fläschchen seinen Geruch verbreiten, wenn es dicht verschlossen ist? Sie finden sich auch nicht Talm. Sanh. 108 a, ferner nicht im Tanhuma, der ebenfalls dieses Gleichnis erwähnt. Möglich ist, dass die Worte hier in den Text gekommen sind durch den Einfluss des Midr. R. Par. 39 Anf. לצלוחית של אפופלסמן מוקפת צמיר פתיל ומונחת בזוית ולא היה ריח נודף כיון שהותה מיטלטלת היה ריחו נודף, wo die Worte מוקפת צמיר פתיל ganz am Platze sind.

[5] Statt אפרסמון liest C. M. פליוטון, so auch Sanh. 108 a.

[6] Besser ist die LA. des Talm Sanh. במקום הטנופת = an einem Orte des Schmutzes statt בין הקברות. Tanhuma liest statt בין הקברות: בקבר.

verbreiten, wenn es ausserhalb von Gräbern[1] wäre. Oder gleich einer Jungfrau, welche in einer Strasse[2] von Buhlerinnen wohnte und dennoch nicht in schlechten Ruf geraten war.[3] Um wie viel weniger noch wäre dies der Fall gewesen, wenn sie in einer Strasse von sittsamen Frauen gewohnt hätte. Ebenso[4], wenn Noah sogar zu seiner Zeit fromm gewesen ist, um wie viel mehr wäre er es zur Zeit Samuels gewesen.

Par. 30, 10. «Mit Gott wandelte Noah». Nach R. Juda[5] ist folgendes ein Gleichnis hierfür. Ein König, der zwei Söhne hatte, von denen der eine gross, der andere klein war, sprach zu dem kleinen: Gehe du mit mir; zum grossen aber sagt er: Gehe du vor mir her. So sagte Gott[6] auch zu Abraham, dessen Kraft stark war (Gen. 17, 1): «Wandle du *vor* mir und sei tadellos», von Noah dagegen, dessen Kraft schwach war, heisst es: «*Mit* Gott wandelte Noah». — Nach R. Nehemia[7]

---

[1] Statt חוץ לקברות liest Sanh. 108a gemäss seiner vorhergehenden LA. במקום הטינופות : במקום הבוסם, Tanhuma liest als Gegensatz zu בקבר : בבית. C. M. stellt das ganze Gleichnis wie der Talmud dar.

[2] Analog dem folgenden בשוקן של כשרות sollte man auch hier erwarten בשוקן של זונות oder man würde beidemal einfach בשוק erwarten, wie auch die anderen Ausgaben lesen.

[3] Statt ולא יצא עליה שם רע liest Tanhuma: והיתה כשרה.

[4] Besser würde auch die ed. princ. die Anwendung des Gleichnisses mit כך einführen. Tanh. נח, ו führt zur Erläuterung seiner allgemeinen Behauptung ברוריתיו יש דורשין לשבח ויש דורשין לגנאי. wie oben schon kurz erwähnt, die beiden Gleichnisse des Midr. R. an, und ausserdem noch ein drittes, das folgendermassen lautet: Wem ist die Sache zu vergleichen? Wenn (אם) einer eine Münze von Silber mischt mit (100) Kupfermünzen, (man hätte etwa erwartet: Einer Silbermünze...) so sieht die Silbermünze schön aus. Ebenso war Noah nur fromm zur Zeit der Sündfluth. Dieses dritte Gleichnis wird nur von Tanh. tradiert. C. M. führt nur das erste Gleichnis an und zwar in der Fassung von Sanh. 108a.

[5] *Par. 30, 10.* — Consequent ihrer Erklärung hinsichtlich des ברוריתיו deuten R. Juda und R. Nehemia auch das את האלהים התהלך נח und ebenso Par. 35 Anf. die Worte: ויאמר אלהים אל נח ואל בניו ואני הנני מקים.

[6] Nach יפה liest C. M. mit Recht אמר לו.

[7] R. Nehemia entschuldigt in seinem Gleichnis den Noah, insofern er nicht allein gehen konnte, dadurch, dass der Weg so schlammig war, dass man ohne fremde Hülfe einsinken musste. Wäre aber der Weg fest gewesen

ist aber folgendes ein Gleichnis hierfür: Ein Freund eines Königs wollte in dichtem Schlamm einsinken, da sah der König hin und sprach zu ihm, nachdem er ihn bemerkt: statt[1] im Schlamm zu versinken, gehe du *mit* mir. Mit Beziehung darauf heisst es «*mit* Gott wandelte Noah». Wem aber ist Abraham zu vergleichen? Dem Freunde eines Königs, der diesen (d. König) durch dunkle Gässchen[2] gehen sah. Kaum hatte dieser Freund es gemerkt, da begann er ihm durch das Fenster hindurchzuleuchten. Als nun der König hinsah und ihn bemerkte, da sagte er zu ihm: Statt, dass du mir durch das Fenster hindurchleuchtest, komm und leuchte *vor* mir her. Ebenso sprach auch Gott zu Abraham: Statt dass du mir aus Mesopotamien[3] und seinen Nachbarländern her leuchtest, komm und leuchte vor mir her im Lande (Kanaan).[4] Mit Beziehung darauf heisst es Gen. 48, 15: «Und er segnete Joseph mit den Worten: Der Gott, *vor* dem hergewandelt sind meine Väter . . .» Nach R. Johanan war Gott mit einem Hirten[5] zu

---

so würde der gegensätzliche Gedanke etwa lauten, d. h. auf Noah angewandt, wäre sein Zeitalter fromm gewesen, so hätte er die Hülfe Gottes, der ihn auf den schlammigen Weg geführt, entbehren können.

[1] Statt עד שֶׁ in der Bedeutung *anstatt, dass* (wörtl.: bis du dahin kommst, dass . . .) liest C. M. עד מתי und statt בטיט beidemal במבואות האפלים.

[2] Statt במבואות האפלים würde man erwarten במבואות אפילות. Allerdings könnte man auch daran denken האפלים als Substantiv zu fassen, wofür namentlich auch der Artikel sprechen würde = der Dunkelheiten. Doch erstens ist ein solcher plur. vom Subst. אפל schon an und für sich nicht bezeugt, zweitens sprechen auch die Parallelstellen z. B. Lev. R. 9, 2 מבואות אפילות dafür, dass es auch hier wohl heissen soll אפלות.

[3] Statt מאספמיא lesen die anderen Ausgaben des Midrasch, ebenso auch Jalk. ed. Livorno מאספטמיא, und daraus ist wohl das מאספמיא hier und ebenso das אספמיא Par. 44, Schluss corrumpiert. Ferner ist wohl ohne Zweifel ממאספטמיא zu lesen und das folgende שלי ganz auszulassen.

[4] C. M. liest בארץ ישראל.

[5] Nach R. Johanan ist also denen, von welchen es heisst, dass sie Gott vorauszogen, kein besonderes Verdienst daraus zu machen, denn sie hatten den Schutz, die Macht Gottes nötig, wohl aber nach R. Lakisch, der Gott in dieser Stellung mit einem Fürsten vergleicht, zu dessen Verherrlichung und Verehrung die Aeltesten vorausziehen.

vergleichen, der da steht und auf seine Herde hinsieht. Nach R. Lakisch dagegen mit einem Fürsten, der dahinzieht und ihm voran die Aeltesten. Nach der Ansicht R. Johanans hätten wir seine Ehre nötig, nach der Resch Lakischs aber er die Verehrung durch uns.

Par. 31, 1. «Gott sprach zu Noah: das Ende alles Fleiches ist vor mich gekommen . . .»[1] in Verbindnng mit Ez. 7, 11: «Die Gewaltthat erhebt sich als Zuchtrute über die Gottlosen». Die Gewalt sollte die Herrschaft erlangen? Gott behüte! Sie gelangt nicht allgemein zur Herrschaft, und wenn sie sich erheben sollte, so geschieht dies nur als Zuchtrute des Frevlers, d. h. um den Frevler als schuldig hinzustellen.[2] Die Worte (Ez. 7, 11 Forts.): לא מהם ולא מהמונם ולא מהמהם besagen, dass nichts von ihnen, nichts von ihrem Gelde, nichts von ihren staunenerregenden Schätzen übrig blieb[3]. Warum dies? «לא נח בהם», d. h. weder Geschöpf noch Schöpfer hatten Wohlgefallen an ihnen[4]. Wenn ich sage: «Es herrschte kein Gefallen an ihnen»[5], so stimmt dies mit dem, was R. Abba b. Kahna sagte[6] überein, nämlich: «(Gott sprach) Ich

---

[1] *Par. 31, 1.* — Statt des וגו׳ hätte man den Schluss des Verses erwartet כי מלאה הארץ חמס, denn wohl wegen dieser Worte wird diese Stelle mit Ez. 7, 1 in Verbindung gebracht.

[2] לחיובו של רשע ist die Erklärung für למט״ רשע. Vielleicht nimmt es der Midr. im Sinne von Sanh. 108 [a], wonach es so aufzufassen wäre, dass die Gewaltthätigkeit gleichsam an der Spitze aller Sünden die Anklage gegen die Frevler vor Gott führt, um dieselben als schuldig hinzustellen cf. Koh. R. 1, 14 החמס מקטרג בראש כל עונות.

[3] Der Midrasch erklärt hier, wie sehr häufig, den Bibelvers dadurch, dass er ihn ins Aramäische übersetzt; statt מתמהמהון, was wohl kaum richtig ist, liess C. M. מן תמהתהון = von ihrem Staunenerregenden.

[4] Die Worte לא היה לישום בריה (wofür es besser hiesse, da נחת רוח fem. ist: לא היתה לישום בריה) ist die Erklärung für לא נה בהם, das der Midr. (wie auch Sanh. 108) auffasst, als ob לא נח da stünde. Viel genauer ist die LA des Jalkut Ez. 7: למה, לא נה בהם, לא נח בהם, wo durch das לא נח בהם die Worte לא היה לישום בריה, לא היה לישום ב ריה als Erklärung zu לא נח בהם begründet werden.

[5] In Jalk. Ez. fehlen die Worte לא נה בהם, wo an das לא היה לישום בריה נחת רוח מהם sich sofort anschliesst כהדיא דאמר, und diese LA des Jalk. wäre auch hier die natürlichere.

[6] Cf. Bemerkung zu Par. 29, 1.

bereue es, sie erschaffen zu haben und (samt) Noah . . . Demnach war sogar Noah, der von ihnen übrig geblieben, nicht würdig gewesen; aber er hatte Gunst gefunden, denn es heisst: «Und Noah fand Gunst». — Und weil sie der Wollust ergeben waren, wurden sie aus der Welt vertilgt.[1]

Par. 31, 2. «Gott sprach zu Noah: das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen». In Hi. 24, 11 heisst es[2]: «Zwischen ihren Reihen pressen sie Oel, die Weinkufen treten sie, und doch haben sie Durst». Die Worte: «zwischen ihren Reihen pressen sie Oel» besagen, dass sie sich kleine Olivenkeltern[3]

---

[1] Auffallend ist, dass der Midr. schliesst mit den Worten: ולפי שהיו שטופים בזימה נמחו מן העולם, wo doch in dem Vorhergehenden von זימה nichts gesagt ist, sondern nur von חמס, worunter in Talm. Sanh. 108a auch גזל gerechnet wird, und zwar ist daselbst betont, dass das Schicksal des Sündflutgeschlechts erst dann besiegelt wurde, als es seine Hände nach dem Raube (גזל) ausstreckte. In dem folgenden Absatze lautet der Schluss: ולפי שהיו שטופים בזימה וגזל נמחו מן העולם, in Absatz 3 und 4 wird nur גזל erwähnt, und weiter in Absatz 6 werden als Sünden, die unter den Begriff חמס fallen, angeführt: Götzendienst, Blutschande, Mord. Mit Berücksichtigung hiervon scheint auch an unserer Stelle das זימה und dann זימר וגזל im Folgenden (falls nicht wirklich beidemal גזל ursprünglich gestanden hat) Unterteil des weiteren Begriffs «חמס» zu sein. Die Worte ולפי שהיו שטופים וגו' selbst sind etwa in folgenden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu bringen: Das Auftreten der Gewalt חמס bezweckte ihre Bestrafung überhaupt, doch brauchte diese noch nicht in völliger Vernichtung zu bestehen; und diese letztere wird nun durch das ולפי שהיו וגו' begründet. In Absatz 2, 3, 4 ist dieses ולפי שהיו וגו' wohl nur als Refrain angeführt, was im Midr. sehr häufig vorkommt, der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nämlich ein ziemlich loser.

[2] *Par. 31, 2.* — Mit welchem Recht dieser Vers, wie überhaupt jeder Vers aus Hiob, auf das Sündflutgeschlecht bezogen wird, ist schon erwähnt; und zwar schildert dieser Vers nach dem Midr. den Fluch Gottes in der Arbeit des Sündflutgeschlechts, cf. Seite 18, Anm. 2, wo gezeigt ist, dass Talm. Jer. Jebam. diesen Vers in einem andern übertragenen Sinne auf das Sündflutgeschlecht bezieht. In C. M. fehlen die Worte בין שורותם bis ויצמאו.

[3] Statt בדריות liest der Aruch בדירות und diese LA ist wohl auch die richtige, nämlich בדירה deminut. von בד Kelter (daneben kommt allerdings noch בודירה vor); בדריות giebt keinen Sinn und ist wohl nur aus בדירות korrumpiert, auch sonst wird überall בדירה oder בודירה überliefert, cf. Schebi. 8, 6; der Aruch citiert die Stelle des Midr. ohne sie weiter zu erklären, doch aus seiner Erklärung des Wortes עוגיות in einer

(nämlich zwischen den Olivenreihen) anbrachten; und die Worte: «Die Weinkufen treten sie und sind doch durstig» deuten an, dass sie obwohl sie Weinkufen traten, dennoch Durst hatten. R. Aibu sagte: Weshalb waren sie durstig beim Treten der Kufen? weil Fluch sich einstellte bei der Arbeit des Frevlers. Und, weil sie der Wollust und dem Raube ergeben waren, wurden sie aus der Welt vertilgt.

Par. 31. 3. «Gott sprach . . .» In Verbindung mit Am. 5, 8: «Sie hassen am Thore den Zurechtweiser und verachten den, der Vollkommenes spricht», (damit ist Noah gemeint[1]), der zu ihnen zu sagen pflegte: Ihr Nichtswürdigen, ihr lasset den, dessen Stimme Cedern spaltet und bückt euch vor trockenem Holze. Und weil sie dem Raube[2] ergeben waren, wurden sie von der Erde vertilgt, denn es heisst: «Gott sprach zu Noah: Das Ende alles Fleisches ist gekommen . . .»

Par. 31, 4. Nach einer anderen Erklärung ist der Vers: «Das Ende alles Fleisches u. s. w.» in Verbindung zu bringen mit Hi. 35, 9: «Ob der Bedrückungen Menge erhebt man Geschrei, man ruft um Hülfe ob des Armes der Grossen». Die Worte: «Ob der Bedrückungen Menge erhebt man Geschrei» weisen auf die Bedrückten hin, und die Worte: «man ruft um

---

Stelle aus dem Anfang von תוספת שביעית als ברידין שבעקרי זיתים, woran er dann anknüpft: למה עושין עוגה כרי שתחזוק מימיה ולא יתפזרו, geht hervor, dass er wohl auch unsere Stelle so aufgefasst hat, dass man kleine Keltern unten an den Olivenreihen anbrachte, um dort den Saft der Oliven (מימיה) anzusammeln. Allein wegen des Wortes בין in dem בין שורותם scheint mir diese Erklärung für unsere Stelle nicht zu passen, sondern richtiger scheint mir die Auffassung zu sein, dass sie zwischen den einzelnen Olivenreihen (und nicht unten an ihren Wurzeln) kleine Keltern anbrachten. [Das Wort ויצמאו des Verses ist auch auf den ersten Teil des Verses zu beziehen, obwohl es in den Worten des Midr. nicht deutlich gesagt ist, und zwar ist der Sinn der: Olivenkeltern stellen sie auf (zwischen den Olivenreihen) und doch dursten sie, d. h. sie haben Mangel an Oel.]

[1] *Par. 31, 3.* — Jalk. Amos liest vor דהוה die Worte זה נח, und diese Worte vermisst man auch hier.

[2] Stände gegen unsere Auffassung Seite 33, Anm. 1 dieser Schluss ולפי שהיו שטופים וגו׳ in einem engern Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so würde man hier z. B. ohne Zweifel statt בגזל eher בע״ז erwarten.

Hülfe ob des Arms des Grossen» auf die Bedrücker[1]. Diese bekämpften jene und jene bekämpften diese[2], und zwar die ersteren in Geld- und die letzteren in Wortvergewaltigungen[3], bis endlich ihr Geschick besiegelt wurde. Und weil sie dem Raube ergeben waren, wurden sie von der Welt weggerafft.

Par. 31, 5. «Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen» d. i. ihre Zeit ist für sie gekommen, abgeschnitten zu werden[4], oder es ist ihre Zeit gekommen, eine Verwüstung zu werden[5], es ist nämlich ihre Anklage vor mich gelangt. Und warum dies alles? Weil die Erde voll von Gewaltthätigkeit ist vor ihnen. Was ist nun Gewaltthätigkeit, und was ist Raub? R. Hanina sagte: Bei Gewaltthätigkeit handelt es sich

---

[1] *Par. 31, 4.* — Da der Bibelvers das Subj. von יזעיקו, das der Midr., weil יזעיקו Hiph. ist, in den Bedrückern sieht, auch zum Subj. von ישועו macht, so kann er unter denjenigen, welche schrieen, im ersten Halbvers, die Bedrückten, unter den Schreienden, im zweiten Halbvers, die Bedrücker selbst verstehen.

[2] Anlass zu dieser Deutung אלו רב ם ע ל אלו gaben dem Midr. wohl die Ausdrücke מרוב am Anfang des Verses, wo also von den Bedrückten gesprochen wird, und das etwas ähnliche רבים am Schluss, wo es sich um die Bedrücker handelt. Der Midr. ist genötigt, in dem Verse aus Hiob als Subjekte die Bedrücker und die Bedrückten anzunehmen, um eine solche Deutung zu geben, dass diese Bedrücker wieder zu Bedrückten wurden, sonst hätte man einwenden können: Gott hätte blos die Bedrücker vernichten sollen.

[3] Unter חימוס דברים sind Schmähreden zu verstehen. C. M. liest die Worte אלו רבים על אלו בחימוס ממון bis בחימוס דברים nicht.

[4] *Par. 31, 5.* — Weil in dem Verse der Ausdruck קץ angewandt ist und nicht ein Wort wie עת, so legt der Midr. in das Wort קץ, indem er es wohl von קצץ ableitet, den Gedanken hinein, dass die Zeit des Abgeschnittenwerdens herangekommen ist.

[5] Im Pariser Codex steht statt להעשות בוסר : לעשות בתה, danach hiesse die Stelle: die Zeit ist für sie gekommen, eine unreife (d. h. unreif abgeschnittene) Frucht zu werden, und für diese LA spricht 1. das Wort בוסר, welches wohl wegen des בשר in dem Verse beabsichtigt ist; 2. der inf. Niph. להעשות analog dem להקצץ, zumal der inf. Kal. auch dem Sinne nach durchaus hier nicht am Platze ist. Einen inf. pass. liest auch Jalk. Gen., der folgende LA hat: הגיע זמנן ליקצץ הגיע זמנן ליעשות בוסר הגיע קטיגוריא שלהם הגיע זמנן ליעשות בתה. Hier finden sich also beide Lesarten (בוסר und בתה) vermischt (allerdings dann mit dem

(wenigstens) um den Wert einer Peruta, beim Raub dagegen handelt es sich (kann es sich handeln um etwas), was (noch) nicht (einmal) den Wert einer Peruta hat. Und so ist das Sündflutgeschlecht verfahren: Hatte jemand von ihnen eine Kiste voll Feigbohnen herausgebracht, da kam dieser und jener und nahmen davon etwas weniger als für eine Peruta, so dass[1] der Beraubte durch das Gericht es nicht wieder von ihnen erhalten konnte.[2] Da sagte Gott zu ihnen: Ihr habt nicht nach Recht[3] gehandelt, so werde auch ich unbillig mit euch verfahren. cf. Hi. 4, 21: «Wahrlich, wird weggerissen ihr Zeltseil an ihnen, so sterben sie und zwar nicht in Weisheit»[4], d. h. nicht nach der Weisheit der Thora; ferner Hi. 4, 20: «Von Morgen bis Abend werden sie zerschellt; ohne dass man es beobachtet (משים), gehen sie auf immer zu

---

richtigen inf. pass. ליעשות); doch die Richtigkeit dieser Jalkutstelle ist sehr fraglich. קטיגוריא = κατηγορία. «Ihre Anklage ist vor mich gekommen», dies bezieht sich wohl auf die Anklage, welche, wie oben dargestellt, von der Gewalt (חמס) erhoben wurde. Die Worte הגיע קטיגוריא שלהן לפני führt der Midrasch wohl nur als Deutung des ihm fast überflüssig erscheinenden לפני des Bibelverses an.

[1] ער מקום ש־ = so dass, wörtl.: bis zu dem Orte, dass... d. h. immer nur bis zu dem Orte nehmend, dass... Cf. Jerus. Bab. Mez. 4, 2, woselbst sich ebenfalls dieses Beispiel für die Gewaltthätigkeit des Sündflutgeschlechts findet, und wo die Worte: ער מקום שאינו יכול להוציאו ממנו בדין einfach gegeben sind durch דבר שאינו יוציא בדיינין.

[2] Durch dieses Verfahren war ihr Frevel im Einzelnen ein kleiner (sie nahmen weniger als eine Peruta Wertes), da kein Objekt zur Anklage da war (minima non curat praetor), aber durch die Summierung wurde er gross.

[3] Cf. Par. 26, 6: הן לא עשו מדת הדין למטה אף אני אינו עושה מדת הדין למעלה. Danach ist das (שלא) כשורה wohl identisch mit מדת הדין, und steht wahrscheinlich für כשורת הדין = wie die gerade Linie des Rechts.

[4] Die Pointe liegt in dem ולא בחכמה, das der Midr. erklärt durch בלא חכמת התורה, wovon der Sinn wohl der ist: Sie sollen sterben, nicht nach der Lehre Weisheit = nach Recht und Gesetz, weil sie auch nicht die Weisheit der Thora beobachtet hatten. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch Par. 32, 5: כי לימים עור שבעה א ר שמעון בר יוחאי הן עברו על התורה שניתנה לארבעים יום לפיכך ארבעים יום וארבעים לילה.

Grunde»[1], wo mit dem Worte משים nichts anderes gemeint ist als דיין (d. Richter), so wie es auch heisst Ex. 21, 1: אלה משפטים אשר תשים לפניהם.[2]

Par. 31, 6. Oder unter der Gewaltthätigkeit in dem Verse: «denn die Erde war voll von Gewaltthätigkeit» ist nach R. Levi Götzendienst, Blutschande und Mord zu verstehen. *Götzendienst*, denn es heisst hier: die Erde war voll von Gewaltthat (?)[3]; *Blutschande*, denn es heisst Jer. 51, 35: «חמסי[4] ושארי על בבל»; *Mord*, denn es heisst Joel 4, 20: «vor der Gewaltthätigkeit der Söhne Judas, die unschuldig Blut vergossen». Das Wort חמס ist immer nach dem jeweiligen Zusammenhang aufzufassen.[5]

Par. 31, 7. «Ich verderbe sie nun mit der Erde» R. Huna und R. Jeremia im Namen des R. Kahna b. Malachia geben folgende Deutung: Sogar 3 Faust tief, so weit nämlich der Pflug in den Boden eindringt, wurde verheert.[6] Hierfür fol-

---

[1] Dieser Vers ist eine zweite Belegstelle für die Worte: אף אני אעשה עמכם שלא כשורה.

[2] Der Beweis, dass das subj. von משים wirklich דיין ist, wird durch den Vers Ex. 21, 1 gegeben, wo bei dem Worte משפטים (Rechte) ebenfalls das Verbum שים (תשים) angewandt ist, und dessen subj. ist allerdings der Richter (näml. Mose).

[3] *Par. 31, 6.* Den Vers כי מלאה הארץ חמס als Beweis dafür zu citieren, dass man unter חמס in den Worten כי מלאה הארץ חמס «Götzendienst» zu versehen habe, ist ein Cirkelschluss, doch im Midr. nicht beispiellos. Vielleicht soll aber für dieses Citat der Vers Ez. 8, 17 stehen, der in der That von Götzendienst spricht, und in dem die Worte vorkommen כי מלאו את הארץ חמס, mit welchen allerdings unser Vers leicht verwechselt werden konnte.

[4] Das Wort שאר nimmt der Midr. als זנות Unzucht, wahrscheinlich weil meistens שאר an solchen Stellen vorkommt, wo die Unzucht verpönt wird, so vgl. Lev. 18, 6.

[5] Die Worte חמס כמישמעו sollen noch einmal darauf hinweisen, dass man das חמס an je einer Stelle in einer anderen Art von Gewaltthätigkeit aufzufassen hat, nämlich je nachdem es der Zusammenhang ergiebt. In C. M. fehlen diese Worte, weil leicht entbehrlich.

[6] *Par. 31, 7.* — Diese Worte sollen veranschaulichen, wie Gott die Menschen mit der Erde verdorben. Und wie man sich dieses Verderben der Erde zu denken hat, das tritt auch aus Par. 28, 3: אפילו איצטרובלין של רחים נמחה (besser נמחו) במים und ibid. ר׳ בר כימון בשם ר׳ יוחנן אמר אפילו עפרו של אדם הר׳ נמחה hervor. Die Verheerung durch das Wasser traf also selbst die Erdschichten.

gendes Gleichnis: Ein Prinz hat einen Pädagogen; so oft nun der Prinz einen Fehltritt begeht, erhält der Pädagog die Strafe.[1] Oder ein Prinz hat[2] eine Amme. Begeht er einen Fehler, so wird die Amme bestraft. So sprach auch Gott: «הנני משחיתם את הארץ», d. h. ich will sie verderben und die Erde mit ihnen.[3]

Par. 31, 8. «Mache dir eine Arche aus Cedernholz». R. Isi sagte: An 4 Stellen steht das Wort עשה in solchem Zusammenhang, an dreien ist es näher erklärt[4], und an einer ist nichts genaueres darüber gesagt. 1. (Hier) *Mache* (עשה) dir eine Arche. . . . , was nach R. Nathan[5] eine Arche aus Cedernholz[6] bedeutet. 2. Josua 5, 2: «*Mache* dir (עשה) Schwerter aus Felsen», wo über das עשה näheres ausgesagt ist dadurch, dass es heisst: «Schwerter aus *Felsen*»[7]. 3. In

---

1 Wie Pädagog und (im Folgenden die) Amme bestraft werden, wenn sich der Prinz vergeht, da sie ihn besser hätten leiten sollen, so wurde auch die Erde bestraft, welcher der Mensch gewissermassen übergeben war, denn sie hätte seine Ausschreitung verhüten sollen, etwa dadurch, dass sie ihm nicht solchen Ueberfluss gewährt hätte. [Zum Verständnis der Bilder ist zu beachten, dass Pädagog und Amme Sklaven sind]. Hier werden aber auch die Menschen bestraft. Doch — omnis imago claudicat!

2 Statt היה ist besser היתה zu lesen, da מניקה subjekt ist.

3 Die Worte הא אנא מחבל להון ומחבל לארעה ist die aram. Uebersetzung von הנני משחיתם את הארץ, ähnlich lautet auch die Uebersetzung des Jonathan ben Usiel.

4 *Par. 31, 8.* — Dadurch, dass über die Art des Stoffes weiteres ausgesagt wird.

5 Vor אמר ר׳ נתן sollte man analog dem Folgenden das Wort נתפרש erwarten; die Worte א׳ר נתן sollen wahrscheinlich das Wort נתפרש ersetzen.

6 Das תיבותא דאעין דקדרינון ist die wörtliche Uebersetzung der Worte תיבת עצי גופר, man würde demgemäss statt des וגו׳ in dem Citat die Worte עצי גופר erwarten. קדרינון = κέδρινον vom Cedernbaum kommend und steht schlechtweg für «Ceder», so hier. Jonathan ben Usiel übersetzt: תיבותא דקייסין קדרונין; קדרונין, plur. des adj. קדרונא κέδρινος, entspricht unserem דקדרינון; das דקדרינון des Targ. Jer. ist corrumpiert aus דקדרזינון; Targ. Onk. liest קדרוס = κέδρος Ceder.

7 Kimchi führt in seinem Kommentar zur Erklärung der Worte חרבות צורים Jos. 5, 2 die Uebersetzung des Targ. an: גלבים דטור, doch ist die Richtigkeit dieser LA sehr fraglich. Die Venetianische Ausgabe der Rabbin. Bibel vom Jahre 1568 liest dafür אזמלין חריפין cf. auch Lagarde אזמלין חריפין.

Num. 10, 2: «*Mache* dir zwei Posaunen aus *Silber*», ist das עשה näher erklärt; doch in Num. 21, 8: «*Mache* dir eine Schlange», ist über das עשה nichts weiteres ausgesagt. R. Judan im Namen des R. Aibu sagte daher folgendes: Es heisst Prov. 1, 5: «Der Weise hört es und gewinnt an Lehre», und unter diesem Weisen ist Mose zu verstehen, denn als Gott zu ihm gesagt hatte: «Mache dir einen Seraph», ohne sich weiter darüber auszusprechen, da dachte Mose: Mache ich ihn aus Gold, so passt der Name des Stoffs nicht zum Namen des Gegenstandes, mache ich ihn von Silber, so stimmt beides wieder nicht miteinander; ich will ihn daher aus Kupfer (נחשת) machen, dann passt allerdings der Name des Stoffes (נחשת) zu dem Namen des Gegenstandes (נחש = שרף)[1], so heisst es denn auch Num. 21, 9: «Und Mose machte eine kupferne Schlange.» Aus dem Ganzen geht nun hervor, dass die Thora in hebräischer Sprache gegeben war.[2] So ist auch die Welt in hebräischer Sprache erschaffen worden; denn hast du jemals sagen hören גוני[3], entsprechend גונייא, oder neben אנתרופי אנתרופיא, oder endlich dem גברא entsprechend, גברתא[4]? Dagegen heisst es immer איש und אשה, weil in hebräischer Sprache das letztere von dem ersteren abgeleitet werden konnte[5] (wörtlich: das letztere sich mit dem ersteren deckt).

Par. 31, 9. «Zu קנים sollst du die Arche machen», d. i. zu Zellen[6] und Stockwerke.[7] So wie ein Vogelnest, sagt R.

---

1 Eigentlich liesse sich da einwenden: Der Ausdruck נחשת stimmt nicht mit שרף genau genommen. Doch שרף gehört unter die Kategorie נחש.

2 Weil also Mose die Schlange (נחש = שרף) aus einem solchen Stoffe herzustellen suchte, dessen Name mit der Bezeichnung für Schlange stimmt (in der hebr. Sprache), ist einleuchtend, dass die Thora in hebräischer Sprache gegeben ward.

3 Mit גוני und אנתרופי sind wohl Vocativformen gemeint: ὦ γύνε ὦ ἄνθρωπε.

4 Die griech. und aram. Sprache werden deshalb hier angeführt, weil sie den Israeliten am nächsten lagen.

5 Cf. Gen. 2, 23.

6 *Par. 31, 9.* — קילין von sing. קולא cella Zelle. Statt קילא lesen Talm. und Targ. Jon. קולא.

7 Mit מדורין übersetzt Onk. das Wort קנים.

Izhak, den Aussätzigen reinigt, so soll deine Arche dich reinigen[1]. — «Du sollst sie bestreichen von innen und von aussen mit Pech.» Hier heisst es: «Du sollst sie mit Pech bestreichen», und dort Ex. 2, 3: «Sie beschmierte es (das Kästchen, in dem Mose lag) mit *Lehm* und Pech.» Weil nämlich dort (bei Mose) die Wasser schwach waren[2], beschmierte sie es mit Lehm und mit Pech, und zwar mit Lehm (sc. von innen) wegen des Geruches und mit Pech (von aussen) wegen des Wassers.[3]

Par. 31, 10. «Und so (וזה) sollst du sie machen.» R. Judan sagte: [Es heisst nicht] «זה», [sondern] «וזה»[4]. Dies weist darauf hin, dass einer einst mit deiner Elle messen wird, vergleiche 2. Chr. 3, 3: «Die Länge an Ellen, nach dem *ursprünglichen Masse*, soll 60 Ellen betragen, und die Breite 20». Warum nannte man aber jene Ellen[5] (die bei dem Bau des Tempels verwandt worden waren)

---

[1] Zu dieser Auslegung gelangt der Midr. wegen des Wortes קנים, das er in Zusammenhang bringt mit קן, von dem allerdings in der Regel, in der Bedeutung, die ihm hier der Midr. giebt, nur der plur. vorkommt nämlich = «das Taubenpaar», das bei der Reinigung und insofern auch als Reinigungs*mittel* der Aussätzigen gebracht wurde. — Nach dieser Darstellung bedurfte also Noah der Reinigung, er war also nicht vollständig rein (von Sünden), cf. Par. 30, 9 ff.

[2] Weil die Wasser schwach waren, beschmierte sie das Kästchen mit Lehm und mit Pech; es war also nicht nötig *nur* Pech zu nehmen, was eher das Wasser abzuhalten imstande ist.

[3] Ed. princ. und C. M. haben die LA: בחמר מפני המים ובזפת מפני הריח, während man mit den anderen Ausg. des Midr. erwartet: בחמר מפני הריח ובזפת מפני המים; für die letztere LA ist entscheidend Jalk. Ex. 166, der zugleich eine Begründung für das Verfahren der Jochebeth, der Mutter Moses, hinzufügt: חמר מבפנים וזפת מבחוץ כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע d. h. Lehm von innen und Pech von aussen, damit jener Fromme nicht den schlechten Geruch (des Pechs) rieche.

[4] *Par. 31, 10.* — Die Worte des R. Judan sind wegen ihrer Kürze sehr schwer verständlich. Der Sinn derselben kann wohl kein anderer sein, als der, welcher sich aus einer ausführlicheren LA etwa: א״ר יודן היה לו לאמר זה למה נאמר וזה ergeben würde.

[5] C. M. liest (תשקון) ולמה הוא קורא אותן, das Wort אמה nach אותן fehlt also daselbst. In der That passt auch nicht אמה nach אותן, man würde nämlich entweder קורא אותה אמה (so Ausg. Wilna) oder ק׳אותן אמות erwarten. Was das Wort תשקון in C. M. betrifft, so ist es noch viel dunkler als das תבקוין unseres Textes.

Θηβάϊκον.[1] Nach R. Huna, weil sie genau gemessen (?) waren nach jener[2] (Elle der Arche). Die Rabbinen aber behaupten, dass sie von dem Namen der Arche Noahs selbst den ihrigen hatte. — «300 Ellen die Länge der Arche und 50 Ellen ihre Breite und 30 Ellen ihre Höhe». Der Sohn Honjas sagte anknüpfend an Ps. 119, 5: «an deinen Satzungen freue ich mich» und ibid. 16: «an deinen Gesetzen erbaue ich mich»: Die Thora hat dir eine Verhaltungsregel gegeben, dass, wenn jemand ein Schiff baut, das im Hafen ruhen soll, er es $^1/_6$ von seiner Länge breit und $^1/_{10}$ von seiner Länge hoch machen soll.[3]

Par. 31, 11. «Licht sollst du anbringen in der Arche». R. Honja, R. Pinhas, R. Hanin und R. Hoschaja sind verschiedener Meinung, nur ist bei ihnen nicht angegeben, wie der eine und wie der andere sagt[4], während es bei R. A. b. Kahna und bei R. Levi angegeben ist. R. A. b. Kahna erklärte das צוהר als ein Fenster[5], R. Levi dagegen als eine Perle.[6]

---

[1] Die Etymologie von תבקון ist eine sehr schwierige. Der erste Teil des Wortes erinnert an תיבה, aber wie erklärt sich der zweite Teil? Als die griech. Adjektivendung χίον? Oder ist das Wort überhaupt ein griechisches?

[2] Das Wort מתביאות ist nach dieser LA kaum zu erklären, die LA des C. M., wo es heisst שהיא מתאיבין ist noch weniger zu verstehen. Wenn Buxtorf das מתביאות בה erklärt = שוות בה, so entspricht das wohl dem Sinne, doch מתביאות etwa mit שוות in Zusammenhang zu bringen, ist ganz undenkbar, denn ein hebr. ש kann im aram. nicht zu ת werden, auch ein aram. ב für ein hebr. ו kommt in etwas älteren jüd. Schriften kaum vor. — Der Unterschied zwischen R. Judan und den Rabbinen besteht darin, dass nach R. Judan die Elle, nach der beim Bau des Tempels gemessen wurde, deshalb תביקיון hiess, weil jene Elle genau der Elle beim Archenbau entsprach, nach den Rabbinen, weil die Elle auch als Mass beim Bau der Arche gedient hatte.

[3] Nach וגבהה אחד מעשרה liest Jalk. noch die Worte: מתיבתו של נח שנ' שלש מאות אמה וגו', welche auch hier zu erwarten wären, denn durch sie wird deutlich das angegeben, woraus hervorgeht, dass Gott diese Regel für den Bau eines Schiffes gegeben hat.

[4] *Par. 31, 11.* — Siehe Seite 15, Anm. 2.

[5] Für die Ansicht des R. A. b. Kahna spricht Gen. 8, 6.

[6] Als einen leuchtenden Edelstein, bezw. mehrere Edelsteine, fasst auch Sanh. 108b das צוהר auf. So auch Pirke d. R. Elieser 23, allerdings im Gegensatz zu Sanh. 108b blos als *eine* Perle.

R. Pinhas im Namen des R. Levi führte folgendes an: Während der ganzen 12 Monate, die Noah in der Arche zubrachte, hatte er weder das Sonnenlicht bei Tag noch das Mondlicht bei Nacht nötig. Nur eine Perle[1] hatte er, die er aufhängte. Wann diese trübe war, wusste er, dass es Tag war, war sie dagegen glänzend, so erkannte er daraus die Nacht. R. Huna sagte folgendes: Wir flohen[2] einst vor einem Heerhaufen in jene Höhle von Tiberais und hatten Lichter in unseren Händen. Wann diese nun dunkel waren, wussten wir, dass es Tag, und zur Zeit, wo sie erglänzten, erkannten wir, dass es Nacht war.

«Und bis zu einer Elle sollst du nach oben abnehmen». Nach R. Juda[4] waren in der Arche 360 Zellen von je 100 □

---

[1] Richtig liest C. M. מרגלית היתה, allerdings heisst es dort bald nachher auch שהיה כהה statt שהיתה.

[2] C. M. liest עריקין הוינא גונרא, daselbst ist also das verb. ערק auffallenderweise als verb. trans. behandelt.

[3] Statt בוטיטא liest C. M. ביטיטא und Jalk. בוטיסא; am richtigsten wäre wohl בוטיתא zu lesen, und zwar mit Jer. Pes. I., wo sich ebenfalls die Stelle ... א״ר הונא findet. בוטיתא (syr. betitha, arab. butiatun) bedeutet eigentlich ein «thönernes Weinfass», daraus entwickelt sich dann die Bedeutung «Höhle».

[4] Die Ansicht des R. Juda ist folgendermassen aufzufassen: Nach ihm sollen sich 360 Zellen in der Arche vorfinden von je 10 Meter Länge und 10 Meter Breite. Was die dritte Dimension betrifft, die ja erst einen Raum ausmacht, so geben weder R. Juda noch R. Nehemia darüber Angaben, doch ist diese leicht zu ergänzen, nämlich wohl $^1/_3$ der ganzen Höhe der Arche, die ja in drei Stockwerke zerfallen soll. (Die Angabe der dritten Dimension fehlt bei Raumbeschreibungen überhaupt sehr häufig in diesen Darstellungen, cf. die Stelle gleich nachher: שאם עושה ארם טרקלין עשר על עשר יהא עושה פתחו מן הצד). Diese Zellen werden durch zwei Gänge, von denen ein jeder vier Ellen (sc. an Breite) beträgt, von einander geschieden, doch so, dass jede Zelle von dieser Seite eines solchen Ganges, genau einer Zelle der anderen Seite entspricht. Somit bleibt für die Breite, die für den Zellenraum verwendet werden kann, noch 42 Ellen (denn die Breite der Arche beträgt 50 Ellen, davon gehen acht Ellen für die beiden Gänge ab); ferner sollen noch zwei Ellen von der Breite den Seiten zufallen (dies hat man sich so zu denken, dass man nicht direkt an den Enden der Breite mit dem Zellenbau beginnt, sondern an beiden Enden der Breite je eine Elle frei lässt.) Mithin bleiben noch 40 Ellen Breite übrig. Die ersten 10 Ellen Breite würden dann 30 Zellen ergeben (denn die Länge der Arche beträgt 300 Ellen, dazu eine Breite von

Ellen und 2 Gänge von je 4 Ellen[1] und zwar so, dass (auf beiden Seiten dieser Gänge) die Zellen entsprechend einander gegenüberlagen[2], ferner kamen 2 Ellen auf die Seiten. Nach R. Nehemia waren in der Arche 900 Zellen von je 36 □ Ellen und 3 Gänge von je 4 Ellen, und zwar so, dass (auf beiden Seiten dieser Gänge) sich immer je 2 Zellen gegenüberlagen, ferner 2 Ellen auf den Seiten. Mit dieser Ansicht des R. Juda stimmt seine Ansicht nicht (?) in dem Folgenden, wohl aber ist dies bei R. Nehemia der Fall[3]. Denn nach R. Juda war die

---

10 Ellen, giebt eine Fläche von 3000 □ Ellen, eine Zelle soll aber 100 □ Ellen betragen [an Fläche], also würden sich 3000 : 100 = 30 solcher Zellen ergeben); nun hat man viermal 10 Ellen Breite zu verwenden, demnach würde sich für jeden Stock eine Anzahl von 120 Zellen ergeben. Also ergeben sich für R. Juda 3 × 120 = *360 Zellen.*

Nach R. Nehemia braucht eine Zelle aber nur 36 □ Ellen zu betragen, ausserdem sollen drei solcher Gänge vorhanden sein, also wären blos 36 Ellen Breite zum Zellenbau zu verwenden. Da eine Zelle nur 36 □ Ellen zu betragen braucht, so werden für eine jede Zelle immer nur 6 Ellen Breite verwendet, und zwar würden 6 Ellen Breite 50 Zellen ergeben, denn die Länge der Arche = 300 Ellen. Dazu eine Breite von 6 Ellen ergiebt eine Fläche von 1800 □ Ellen. Nun soll eine Zelle 36 □ Ellen betragen, demnach ergiebt sich 1800 : 36 = 50 Zellen für eine Breite von 6 Ellen. Die Breite von 36 Ellen, die zum Bau verwendet werden kann, ergiebt 6 × 50 = 300 Zellen für jedes Stockwerk, also für alle drei Stockwerke 3 × 300 = *900 Zellen.*

[1] Statt של ד׳ אמות würde man hier, analog dem של ד׳׳ד׳ אמות in der Ansicht des R. Nehemia, auch של ד׳׳ד׳ אמות erwarten, da hier das Distributiv., das im hebr. durch die Wiederholung der Zahl ausgedrückt wird, besser am Platze ist. Einfacher wäre die Ausdrucksweise, wenn es hiesse statt: ד׳ יהודה אומר nur ר׳ יהודה ור׳ נחמיה ר׳ יהודה אומר und im Folgenden statt ור׳ נחמיה אומר : ר׳ נחמיה אומר. Ferner wäre es deutlicher wenn vor ואל אמה תכלנה beidemal ein שנ׳ stünde; in C. M. steht dies beim zweiten.

[2] Statt עשר אמות על עשר אמות ושתי פלטות של ד׳ אמות קילין מיכן וקילין מיכן וקילין מיכן וקילין מיכן liest C M. besser und einfacher קיל עשר אמות על עשר אמות ושתי פלטות של ד׳ אמות קיל מוכאן וקיל מיכן (וב׳ אמות לצדדין), ebenso auch weiter bei der Ansicht des R. Nehemia.

[3] Wenn im Folgenden das ואל אמה תכרנה nach R. Juda besagt, dass, wie die Elle unten ist (gemeint wahrscheinlich die Anzahl der Ellen), sie oben sein soll, so stimmt diese Ansicht (נוחא) mit seiner obigen, dass 360 Zellen, also auch oben 120 vorhanden waren; man würde also die

Elle unten ebenso, wie die oben. (Denn es heisst): «Und zur Elle (v. unten) sollst du sie oben vollenden». Nach R. Nehemia dagegen war die Arche eine Art Gewölbe[1], man spitzte sie aber immer mehr in die Höhe zu[2], bis sie sich zu einer Elle zuspitzte, (denn es heisst): «Und bis zu einer Elle u. s. w.»[3] — «Und eine Thüre sollst du an der Seite anbringen». Nach R. Izhak will dich hiermit die Thora eine Verhaltungsmassregel lehren, dass, wenn jemand ein Gemach von 10 Ellen Breite und 10 Ellen Länge baut, er eine Thüre an der Seite anbringen soll. — «Einen untern, zweiten und dritten Stock sollst du bauen». Den unteren zum Dünger, den zweiten für ihn, seine Söhne und das reine Vieh, und den oberen für das unreine Vieh. Einige lehren umgekehrt: Der untere Stock war für das unreine Vieh, der zweite für ihn, seine Söhne und das reine Vieh bestimmt, der obere Stock für den Dünger. Wie hat er es aber so machen können? Er hatte eine Art Fallgitter[4] auf der Seite (der Arche), das den

---

LA erwarten: על דעתיה דר׳ יהודה ניחא ועל דעתיה דר׳ נחמיה לא ניחא, und so liest in der That der Jalk., und zwar würde die Ansicht des R. Nehemia insofern nicht mit seiner obigen stimmen, als der Annahme, dass die Arche gewölbartig nach oben auslief, die Annahme von 900 Zellen, also oben gerade so viel Zellen wie unten, widerspricht.

[1] קומורוטון, M. C. liest dafür קמרוטון, d. Aruch קמרוטין. קמרוטון oder קמרוטין = καμαρωτόν, gewölbt.

[2] משקוף בה man spitzt an ihr zu; השקוף denom. von שקוף Felsenspitze.

[3] Ueber den Vers ואל אמה תכלנה giebt Talm. Sanh. 108 b eine vom Midr. hier abweichende Erklärung, dort heisst es: ואל אמה תכלנה מלמעלה דבהכי קיימא, und zwar ist die Erkl. «דבהכי קיימא» = «denn so hat sie Bestand», aufzufassen, im Sinne von Raschis Erkl. (z. Pent.), wo es heisst: «Ihr Dach soll immer schiefer aufsteigen, bis dass es oben so schmal wird, dass seine Fläche eine □ Elle einnimmt, so dass die Wasser herabströmen können». Wenn letzteres geschehen kann, dann erst kann die Arche während der Sündflut Bestand haben, (so erklärt מהרש"א die Worte דבהכי קיימא).

[4] Wie sich die Leute dieses קטרקטון καταρράκτης gedacht haben, bleibt rätselhaft; denn durch ein Fallgitter schaffte man unmöglich den Dünger in die Höhe.

Dünger beseitigte[1] — «תעשיה» besagt, dass sie selbst ihren Bau förderte.[2]

Par. 31, 12. «Denn siehe (הנני) u. s. w.» d. i. siehe[3] ich will den Worten der Engel beistimmen, welche sagen (Ps. 8, 5): «Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst». — «Eine Flut von Wasser». Wasser waren es[4], doch, sobald sie herabgekommen, wurden sie zur (Verderbens) Flut. — «Zu verderben alles Fleisch..., alles was auf Erden ist, soll vergehen (יגוע)» d. h. alles auf Erden soll zusammenschrumpfen (יצמוק)[5]. — «Und ich werde einen Bund mit dir errichten». Einen Bund[6] brauchst du, damit die Früchte, die du einsammelst, nicht verfaulen,

---

[1] Abweichend von diesen beiden Ansichten über die Bestimmung der drei Stockwerke heisst es Sanhed. 108 b folgendermassen: תחתיים שניים ושלישים תעשה תנא תחתיים לזבל אמצעים לבהמה עליונים לארם, und diese Erklärung ist allerdings die natürlichere; noch anders Pirke d R. Elieser 23, woselbst es heisst מדור כל בהמה וחיה ביציע התחתון מדור לכל העופות ביציע הב׳ מדור שקצים ורמשים ובני ארם ביציע הג׳.

[2] C. M. liest statt תעשה : תעשה und so muss es auch unbedingt heissen; denn erstens lautet so der Text der Bibel, zweitens bezieht sich die Deutung des Midr. gerade auf diese Schreibart. Er liest nämlich nicht תַּעֲשֶׂה, wie man es gewöhnlich liest, also als 2. pers. mit suff fem. der 3. pers. «du sollst sie machen», denn in diesem Falle würde er ein י zwischen שׂ und ה erwarten, sondern תֵּעָשֶׂה und nimmt, freilich sehr sonderbar, תעשה als «*sie* soll sich (selbst) machen». Aehnliches in Num. R. 15, 4.

[3] *Par. 31, 12.* Das Wort הנני wird sehr oft gebraucht da, wo man einem Rufenden Antwort giebt, und in diesem Sinne fasst es hier der Midr. auf, indem er Gott als den Engeln jetzt antwortend und beistimmend sich denkt, die cf. Par. 8, 6 und Midr. Thil. Ps. 8 bei der Erschaffung der Menschen Gott zuriefen: «Herr, was ist der Mensch u. s. f.»

[4] Der Midr. deutet das neben מבול ihm sonst überflüssig scheinende מים als את המים מבול = das Wasser als Verderbensflut.

[5] Das יצמוק (es wird vertrocknen, zusammenschrumpfen) ist die umschreibende Erklärung für das ויגוע, das eigentlich blos von lebenden Wesen gesagt werden kann; יצמוק dagegen kann sowohl von dem Vergehen der Vegetation, als auch der lebenden Wesen gesagt werden, deshalb umschreibt wohl der Midr. das ויגוע mit ויצמוק. Deutlicher ist die LA des C. M., wo vor dem יצמוק noch ein zweites יגוע steht.

[6] Gewöhnlich konstruiert man צריך mit ל, doch bei solchen Stellungen wie hier, wo das ברית voransteht, ist das häufigere, das ל nicht zu setzen.

nicht verschimmeln und sich nicht verändern[1]. Einen Bund brauchst du ferner wegen der Riesen[2]. Denn einer von ihnen hält seinen Fuss auf den Abgrund und verstopft ihn, er hält, seine Hand vor das Fenster und verschliesst es, er versucht es, in die Arche einzudringen, da gleiten seine Füsse aus[3]. Mit Beziehung darauf heisst es Hi. 26, 5: «Die Riesen ängstigen sich unter der Macht des Wassers, und die, welche mit ihnen wohnen». Ein Löwe wollte in die Arche hinein, da wurden seine Zähne stumpf[4], mit Beziehung darauf heisst es Hi. 4, 10: «Es hören auf das Brüllen des Löwen und die Stimme des Leoparden, und die Zähne des Jungleuen werden zerbrochen». R. Haija b. Abba sagte, (Gott sprach:) Obgleich du ein Zimmermann (d. Arche) warst, so hättest du doch nicht in dieselbe eintreten können, wenn nicht mein Bund mit dir gewesen wäre. In Verbindung damit heisst es: «Und ich werde meinen Bund mit dir errichten». Wann? Wenn du in die Arche hineingehst[5]. — «Du und deine Söhne». R. Juda b. Simon und R. Hanin im Namen des R. Samuel b. Izhak sagten folgendes: Als Noah in die Arche gieng, wurde ihm die Zeugung verboten. Mit Beziehung darauf heisst es: «Und du sollst in die Arche kommen, du und deine Söhne — besonders — und deine Frau und deine Schwiegertöchter» — besonders.

---

[1] Dass sie sich nicht verändern, d. h. dass sie ihre Gestalt nicht verlieren, denn Noah braucht sie ja nach der Sündflut zur Aussaat. Wenn C. M. וישנו liest, so ist dies aufzufassen als Kal. v. שנה = anders sein, verändert werden; וישתנו ist allerdings gewöhnlicher.

[2] Das הגיבורים kann man als nom. abs. fassen: «was die Riesen betrifft.» Besser jedoch würde analog dem Vorausgehenden statt הגיבורים stehen: מפני הג׳.

[3] Die Ed. princ. und C. M. lesen מתערטלות; andere Ausgaben מתערכלות; der Aruch liest מתערסלות mit Hinzufügung des Wortes במים. Das Richtige ist entweder מתערסלות oder מתערקלות. Jenes (syr. etharsal) wäre «verstricken sich», dieses (syr. etharkal) geradezu «wurden umgebogen, glitten aus». Nach Sanh. 108 b und Pirk. El. 22 wurden sie von den Sündflutwassern, die daselbst als siedend geschildert werden, verbrüht.

[4] So dass er Noah nicht beschädigen konnte. Dies war die Folge des Bundes mit Gott.

[5] Statt לכשתכנס liest C. M.: כשהובאת.

[6] C. M. liest zuerst לעצמך und dann לעצמן, was jedenfalls besser ist als unsere LA; andere Ausgaben wiederum lesen beidemal richtig לעצמן.

Sobald[1] er aber die Arche verliess, hatte Gott es ihm wieder erlaubt, deshalb heisst es: «Gehe heraus aus der Arche, und zwar du *mit* deiner Frau, und deine Söhne *mit* den ihrigen».[2] R. Abun[3] sagte nämlich: Es heisst Hi. 30, 3: «Vor Mangel und Hunger einsam». Wenn du Mangel, oder wenn du Hungersnot auf die Welt kommen siehst, so sei vereinsamt, d. h. betrachte dann deine Frau, als ob sie eine גלמודה wäre[4] (d. h. eine Menstruierende); in den Küstenstädten pflegt man nämlich eine Menstruierende גלמודה zu nennen[5]. R. Huna verwies auf Joseph, von dem es heisst Gen. 41, 50: Joseph[6] wurden 2 Söhne geboren, bevor[7] das Hungersjahr kam.

Par. 31. 13. «Von allem Lebenden, von allem Fleisch ein Paar u. s. w.» Nach R. Hoschaja sind sogar Geister mit Noah

---

[1] In C. M. fehlen die Worte כיון שיצא bis ונשי בניך.

[2] Ebenso ist das Verbot des Beischlafs Sanh. 108 b dargestellt, nur dass dort noch die Strafe derjenigen behandelt ist, die diesem Gebote zuwider gehandelt, was von dem Midr. erst P. 36 behandelt wird bei Ham.

[3] Die Worte R. Abuns enthalten die Begründung des Vorausgehenden.

[4] Vgl. die Erklärung von גלמודה in Sota 42 a, wo es heisst: Es sagte Eleasar: jede Gemeinde, in der Heuchelei herrscht, ist einer Menstruierenden gleich verworfen; wie es heisst Hi. 15, 34: «denn der Heuchler Versammlung wird einsam bleiben.» In den Küstenstädten nennt man nämlich die Menstruierende גלמודה. Denn was ist die Bedeutung von גלמודה? (Antwort, Diese ist abgesondert von ihrem Manne (גמולה מבעלה [Variante: גמולה דא מבעלה]).

[5] In C. M. fehlen die Worte שכן בכרכי הים קורין לנדה גלמודה, und zwar mit Recht, denn nur dann würden sie einen Sinn geben, wenn ihnen vorausginge כאילו היא גלמודה היא נדה, sie würden nämlich begründen, mit welchem Rechte eine נדה (Menstruierende) גלמודה genannt wird. Vielleicht sind diese Worte hier in unseren Text gekommen durch den Einfluss von Sota 42 a, wo das שכן בכרכי הים וגו׳ notwendig ist zur Begründung der Worte R. Eleasars, dass jede Gemeinde, in der Heuchelei herrscht, einer Menstruierenden gleich verworfen ist, und zwar begründet das Citat Hi. 15, 34, dass eine solche Gemeinde zunächst גלמוד zu nennen ist, was aber, wie aus der Begründung durch שכן בכרכי הים וגו׳ hervorgeht, identisch ist mit נדה. Die Worte שכן בכרכי הים וגו׳ fehlen auch in Jer. Tanit I, 6 und Par. 34, 7.

[6] R. Huna verweist auf Joseph, dessen Beispiel, insofern er nicht während der Hungersnot, sondern vor derselben gezeugt hat, lehrt, dass man zur Zeit der Not keine Kinder zeugen soll.

[7] C. M. liest vor אימתי: בטרם ebenso wie Jer. Tan. I, 6; mit אימתי beginnt alsdann schon die Erklärung des Citats.

in die Arche hineingegangen, denn es heisst: «von allem Lebenden» d. h. von solchen, deren Seelen erschaffen worden, aber nicht die Körper[1]. R. Juda und R. Nehemia sind in folgendem Punkte verschiedener Meinung. R. Juda sagte: das Rem ging mit Noah nicht in die Arche[2], wohl aber seine Jungen. R. Nehemia dagegen sagte: weder das Rem selbst noch seine Jungen, sondern Noah hat es an die Arche angebunden. Und zwar zog es Furchen so gross wie von Tiberias nach Susitha[3]. Mit Beziehung darauf heisst es: Hi. 39, 10: «Wird sich ein Rem an die Furche mit dem Lenkseil binden lassen oder dir folgend Thalgründe eggen?» Zur Zeit des R. Haija b. Abba kam ein junges Rem nach Palästina und liess keinen Baum übrig, den es nicht ausgerissen[4]. Deshalb setzte man ein Fasten ein, und R. Haija verrichtete das Gebet. Da fing seine Mutter aus der Wüste her zu schreien an, und das Junge ging hinab auf ihre Stimme. — «Männchen und Weibchen sollen sie sein». Siehst du das Männchen dem Weibchen nachlaufen, so nimm es auf, ist aber das Umgekehrte der Fall, so lass es.[5]

Par. 31, 14. «So nimm dir u. s. w.» Nach R. Abba b.

---

[1] *Par. 31, 13.* — Cf. Par. 7. Schluss, woselbst es heisst: «R. Hama b. Hoschaja sagte folgendes: In dem Verse, der von den Wesen, welche die Erde hervorbringen soll, handelt, spricht Gott von viererlei solcher Wesen. Dagegen in dem Verse, in dem sie wirklich geschaffen wurden, nämlich mit Körpern, werden blos drei erwähnt. Wo ist die vierte Art? Rabbi sagte: Die vierte Art bilden die Dämonen, deren Seelen Gott bereits erschaffen hatte, und als er im Begriff stand, auch ihre Körper zu erschaffen, da brach der Sabbat an, und er unterliess es. — Auf solche körperlose Geister bezieht sich offenbar der Midr.

[2] Das Rem wird überall geschildert als ein Tier von unermesslicher Grösse, und das ist auch wohl der Grund, weshalb es nicht in die Arche hat eindringen können. Doch, da nach der Sündflut dieses Tier noch erhalten war, so müssen entweder, nach R. Juda, seine Jungen in die Arche gekommen oder, nach R. Nehemia, es selbst an der Arche angebunden gewesen sein. Cf. auch Talm. Seb. 113 b.

[3] Diese Angabe für die Grösse der Wasserwellen findet sich auch Par. 32, 9. *Susitha* ist der Name eines Ortes unweit Tiberias. Nach Neub. Géog. du Talmud p. 239 ist das Stammwort סוס, und der Ort identisch mit *Hippos*.

[4] Statt ולא הניח אילן עד שעקרו ועשו תענית heisst es in C. M. einfacher: ולא הניח אילן עומד עד שעמרו ועשו תענית.

[5] Dies ist von dem Midr. wohl aus der Verausstellung von זכר geschlossen.

Kahna hat Noah Feigenkuchen mit in die Arche genommen, und zwar merke im Namen des R. Nehemia: das Meiste von dem, was er hineinbrachte, waren Feigenkuchen.[1] R. Levi sagte: Er nahm Reben mit hinein für die Elephanten, Himmelsschwaden[2] für die Gazellen, Glas für die Strausse.[3] Nach R. A. b. Kahna nahm er Reben mit hinein, um sie später zu pflanzen, Gerten zu Feigen- und Reiser[4] zu Olivenbäumen. Nach der Ansicht des R. Levi nämlich bedeuten die Worte: «für dich und für

---

[1] *Par. 31, 14.* — C. M. lässt die Worte: ר׳א ב׳כהנא bis מכנסו דבילה aus. Allerdings erscheint unser Text etwas verdächtig, wenn es heisst ר׳א בר כהנא אמר הכניס עמו דבילה und dann sofort nachher ר׳א בר כהנא אמר הכניס עמו זמורות וגו׳, dennoch aber scheint es mir, dass man die obigen Worte nicht auslassen darf, sonst würde nachher, wenn es heisst ועל דעתיה דר׳ לוי (ר׳ אב׳כ besser: והיה לך ולהם אתה עיקר והם טפלים לך, fraglich sein, was denn Noah mit in die Arche hineingenommen hat, das ihm und den Tieren mit ihm als Speise gedient hätte, da sich alsdann keine Angabe darüber finden würde. Und zwar ist unser Text in folgender Weise etwa richtig zu stellen: Statt ר׳ אבא בר כהנא אמר הכניס עמו זמורות לפילים וגו׳ ist wohl ר׳ לוי אמר הכניס עמו זמורות zu lesen und dann statt ר׳ לוי אמר.... ר׳א בר כהנא.....: לנטיעות וגו׳, denn offenbar sind deren Ansichten hier verwechselt; dies geht besonders aus einer Parallelstelle Par. 36, 3 hervor. Ebenso muss es dann auch weiter zuerst על דעתיה דר׳ לוי und dann erst על דעתיה דר׳א בר כהנא heissen. Und wenn es dann am Anfang heisst: ר׳ אבא בר כהנא אמר הכנים עמו דבילה = nach R. Abba bei Kahna nahm er Feigenkuchen (nämlich als Speise) mit hinein, was nach der Auslegung des R. Nehemia, (der nicht etwa mit R. Abba bar Kahna streitet, sondern ihn vielmehr erklärt) so zu fassen ist, dass das Meiste von dem, was er mit hineinnahm, Feigenkuchen war (מכניסו wohl mit Jalk. zu lesen, statt מכנסו), so stimmt damit, wenn er im Gegensatz zu R. Levi behauptet, dass er die Reben, Reiser und Gerten nicht etwa als Nahrung der einzelnen Tiere mit hineinnahm, — (denn auch sie waren auf דבילה angewiesen) — sondern in der Absicht, sie später zu pflanzen. Viel einfacher und klarer ist dieser passus in Tanh. dargestellt, nur dass dort R. Akiba und die Rabbinen die Sache behandeln.

[2] Siehe Löw: Aram. Pflanzennamen pag. 186.

[3] Auch hier ist der irrtümliche Glauben vertreten, dass der Strauss von unverdaulichen Dingen, wie Glas, lebe; auch Sabbat 128[a] nennt zerbrochenes Glas das Futter für die Strausse. Das Richtige daran aber ist, dass der Strauss wegen seines geringen Geschmackes jene Gegenstände verschluckt, doch lebt er von Vegetabilien, die er ohne Auswahl verzehrt.

[4] Es ist wohl besser hier mit C. M. plur. גרופיות zu lesen, nämlich analog den plur. חצובות und זמורות.

sie soll es sein», (du sollst hineinnehmen) etwas was für dich und solches, was für sie geeignet[1] ist. Nach R. A. b. Kahna dagegen weisen jene Worte darauf hin, dass *er* die Hauptsache, und das Andere im gegenüber nur Nebensache sein soll. «Und sammle zu dir אליך» (dies weist darauf hin, dass) niemand etwas einsammeln soll, was er nicht nötig hat.[2] — «Und Noah that es; gemäss allem, was ihm Gott befohlen, handelte er». Dies bezieht sich auf den Bau der Arche.[3]

Par. 32, 1. «Gott sprach zu Noah: Komm du und dein ganzes Haus in die Arche». Es heisst Ps. 5, 7: «Du vertilgst die, welche Lügen reden, den Mann der Blutschuld und des Trugs verabscheut Gott», und zwar spricht der Psalmist von Doeg und Ahitophel. In «דוברי כזב» liegt: sie und ihr Gerede. Nach R. Pinhas: sie und ihre Herrschaft.[4] «איש דמים ומרמה» weist darauf hin, dass der Eine Blutschande und Blutvergiessen erlaubt hat,[5] — denn bei Ahi-

---

[1] Deutlicher hiesse es statt דבר שהוא לך : דבר שהוא לך ולהם ודבר שהוא להם.

[2] Der Midr. deutet das ואספת אליך, da ihm das אליך sonst als überflüssig erscheinen würde, als ob stünde ואספת דבר הצריך אליך, d. h. du sollst einsammeln das, was du später nötig haben wirst, und wie aus Par. 36, 3 hervorgeht, sind damit die Setzlinge gemeint, die Noah nach der Sündflut zur Anpflanzung nötig hat. Die Worte אין אדם כונס דבר שאינו צריך לו sind wohl gleichbedeutend mit dem Ausdruck: למדתך תורה דרך ארץ שלא יכנוס וגו׳, cf. Par. 36, 3.

[3] Da es Gen. 7, 5 wieder heisst: ויעש נח ככל אשר צוהו ה׳, so deutet er beides auf verschiedene Weise, indem er das erste ויעש וגו׳ auf den Bau der Arche bezieht und das zweite siehe Par. 32, 5 זה שיכון לכנוס בהמה חיה ועוף auf sein Bemühen, die Tiere u. s. f. in die Arche hineinzubringen. Ueber שיכון cf. Levy Talm. Lexikon. Diese Anwendung der Abstraktform, wo man ein adj. erwartete, ist sehr auffallend.

[4] *Par. 32, 1.* Dem Midr. ist auffällig, dass nicht ein Ausdruck steht, wie אנשי כזב, deshalb kommt er zu der Deutung הן ודיבורן, als ob im Texte stände אנשי כזב שמדברים כזב תאבד אותם ודיבורם; und weil es דוברי heisst und nicht das gewöhnlichere מדברי (Pael), leitet R. Pinhas, allerdings sonderbarer Weise, das דוברי von dem aram. (Pael) דבר «führen» ab מְדַבְּרִיתֵיהֶן ist daher wohl zu lesen, wobei allerdings das Suffix יהן äusserst auffällig ist

[5] C. M. fügt noch hinzu וזה התיר גלוי עריות ושפיכות דמים und dazu P. 38, 1 noch: זה התיר ג׳ע וש׳ד.

tophel[1] heisst es 2. Sam. 16, 21[2]: «Geh' hinein (Absalon) zu den Kebsweibern deines Vaters», und in Bezug auf seine Blutschuld heisst es ibid. 17, 2: «Und ich werde über ihn herfallen, während er müde und schlaff sein wird» ferner (Schluss d. Verses) «und ich werde den König allein erschlagen», — und ebenso auch der Andere; denn nach Nahmann, dem Sohne R. Samuels b. Nachmani, im Namen v. Samuel sagte er (Doeg zu Saul): Gilt denn David gegenüber Beachtung der Ehe? Hat er sich denn nicht gegen den König empört, und ist als solcher einem Toten gleich zu achten? So erlaube denn jetzt seine Frau und erkläre ihn als vogelfrei[3]; und als ob er tot wäre, ist sodann sowohl sein Blut zu vergiessen, als auch seine Frau zu heiraten erlaubt.[4] Darauf[5] erhob sich Saul und gab Michal, die Frau Davids, auf Doegs Rat, dem Palti b. Laisch hin. Und

---

[1] Analog dem Folgenden וש"ד דכתיב אבא עליו וגו' würde man auch hier vor שנ' erwarten: גלוי ערות oder nach P. 38, 1 einfach statt der Worte שנ' בוא אל פלגשי אביך, "ואבא עליו: שנ' באחיתופל וגו' והוא יגע ורפא ידים. Dieses Letztere wäre auch deshalb schon besser, weil es nicht entsprechend dem שנ' באחיתופל im Folgenden heisst: שנ' בדואג, da dies, insofern nicht wie bei Ahitophel ein Bibelvers, sondern Worte Nahmans angeführt werden, auch nicht einmal möglich ist. C. M. liest das באחיתופל nach שנ' nicht.

[2] Auffallend ist, dass der Midr. zwar anfängt mit den Worten מדבר בדואג ואחיתופל, also zuerst von Doeg spricht, und zwar mit Recht, — denn Doeg hat ja vor Ahitophel gelebt, — doch dann über Ahitophel weiteres aussagt, statt über Doeg. Vielleicht geschah dies im Anschluss an Par. 38, 1, wo mit Recht über Ahitophel zuerst gesprochen wird, weil an die dortigen Worte חטאת פומו דבר שפתימו sich besser Ahitophels Beispiel anschliesst, der ja nur durch das Wort gesündigt hat.

[3] Die Bedeutung von זיטויטוס ist ziemlich sicher, die Form jedoch des — jedenfalls griech. — Wortes unsicher.

[4] Die beiden ו—ן in ודמו מותר ואשתו מותרת sind aufzufassen gleich dem lat. et-et «sowohl, als auch». Häufig ist allerdings diese Konstruktion im Hebräischen nicht. In Par. 38, 1 fehlt das erste ן, ebenso C. M.

[5] Die Worte עמד שאול bis ויפגע בכהני ה', fehlen in der Ed. princ. und ebenso in C. M. Doch wenn auch die Worte עמד שאול bis פלטי ב' ליש, ohne dass das Verständnis gestört würde, entbehrt werden können, so ist dies anders in betreff der Worte ושפיכת דמים bis ויפגע בכהני ה', die unentbehrlich sind, weil sie den Beweis liefern, dass auch Doeg Blutvergiessen erlaubt hat; (NB. hier passt allerdings nicht der Ausdruck התיר שפיכות דמים, da Doeg selbst die Priester erschlagen, also selbst

Blut zu vergiessen erlaubte er, denn es heisst: 1. Sam. 22, 17: «Und die Knechte des Königs Saul wollten nicht an die Priester Gottes Hand anlegen, aber Doeg erschlug sie; ibid. 18 «und Doeg, der Edomite, wandte sich und traf die Priester Gottes». «יתעב ה'» weist darauf hin, dass sie weder leben (auf jener Welt), noch gerichtet werden.[1] Ich aber[2] habe ebenso gehandelt, wie sie, doch welches ist der Unterschied zwischen mir und ihnen? (so sprach David). Der Unterschied ist der, dass du an mir wohl gehandelt hast,[3] indem du mir sagtest (2. Sam. 12, 13): «Gott hat deine Sünde verziehen». — Oder Ps. 5, 7 spricht von dem Sündflutgeschlecht, (und zwar liegt in «דוברי כזב [תאבד]»:)[4] sie und ihr Gerede, nach R. Pinhas, sie und ihre Herrschaft. «Männer der Blutschuld» waren sie, denn es heisst Hi. 24, 14: «des Morgens erhebt sich der Mörder, tötet den Armen und Dürf-

---

das Blut vergossen hat) man müsste höchstens in den Worten R. Nahmans b. R. Sam. b. N., wenn Doeg nämlich sagt עשה אותו זיטויטוס, schon erkennen wollen, dass Doeg das Blutvergiessen erlaubt hat.

[1] Nach Sanh. 108[a] hat das שאינן לא חיין ולא נדונין folgenden Sinn: sie sollen nicht leben (auf der zukünftigen Welt) und sollen aber auch nicht zu einem Gerichte zugelassen werden, um dort die bestimmte Strafe zu erhalten, nach deren Abbüssung sie dann einen Anteil an der zukünftigen Welt erhalten; der ganze Ausdruck שאינן לא חיין ולא נדונין lässt sich zusammenfassen in אין להם חלק לע"ה.

[2] Mit dem Worte ואני beginnt der Vers, der auf das obige Citat תאבד דוברי וגו' folgt, nämlich der Vers ואני ברוב חסדך וגו'. Und das ו in ואני deutet der Midr. nach seiner Weise als ein ו, das noch etwas zum Vorhergehenden hinzugefügt. Er lässt daher den David vor Gott das Bekenntnis ablegen, dass auch er das Gleiche verübt hat wie Doeg und Ahitophel, von denen, nach der Erklärung des Midr., der ganze Vers תאבד וגו' handelt, und lässt ihn nur durch die göttliche Gnade der gleichen Verdammnis entgehen. — Gleiches hatte David verübt durch die Heirat der Bathseba und die Schuld am Tode Urias. — Dem אלא שגמלת עלי ואני וגו' entsprechen in dem Verse ואמרת לי "גם ה' העביר חטאתך (Ps. 58) die Worte ברוב חסדך אבוא ביתך, nämlich als Folge seiner Begnadigung.

[3] Statt שגמלת עלי heisst es C. M. ausführlicher: שגמלתני טובה.

[4] Mit Recht fügt hier C. M. die Worte תאבד דוברי כזב ein, denn das erste תאבד וגו' mit nachfolgendem מרבר ברור המבול ist aufzufassen, als ob stände תאבד דוברי כזב וגו', also für den ganzen Vers, was namentlich aus den folgenden Erklärungen von איש רמים und ומרמה hervorgeht.

tigen, und des Abends treibt ers wie ein Dieb»; «und des Trugs», denn es heisst: «Voll ist die Erde von Gewaltthätigkeit vor ihnen».[1] Mit «יתעב ה',» wird angedeutet, dass sie weder leben (auf jener Welt), noch gerichtet werden. Ich aber[2] habe ebenso gehandelt wie sie, indem nur der Unterschied zwischen mir und ihnen bestand, dass du (Gott) an mir Gutes thatst, indem du zu mir sagtest: «Komm du und deine ganze Familie in die Arche.»

Par. 32, 2. Eine andere Erklärung des «Komm du u. s. f.» ist folgende: Es heisst Ps. 11, 7: «Wahrlich, gerecht ist Gott, er liebt Gerechtigkeit, und die Frommen nur sehen sein Antlitz». Worauf R. Tanhuma im Namen des R. Simon und R. Menahma im Namen des R. Elieser b. Jose sagen: Es giebt keinen Menschen, der seinen Gewerbsgenossen liebt, (mit Ausnahme[3] des Weisen. Wie z. B. R. Haija den R. Hoschaja und umgekehrt). Aber (auch) Gott liebt seinen Gewerbsgenossen, denn es heisst: «Gerecht ist Gott, Gerechtigkeit liebt er, nur die Frommen sehen sein Antlitz». Ein solcher Frommer war Noah, von dem es heisst: «Komme du u. s. f.» —

Par. 32, 3. Es heisst Ps. 11, 5: «Gott prüft den Frommen, und den Bösewicht und den Freund der Gewaltthätigkeit hasst seine Seele». Darauf sagte R. Jonathan folgendes: Dieser Töpfer prüft nicht schadhafte[4] Krüge, denn[5]

---

[1] So übersetzen wir nach der LA des C. M. und der meisten Midraschausgaben (nicht nach dem Texte der ed. princ.).

[2] Analog der ersten Auslegung heisst es auch bei Noah ואני .... באשר, was allerdings bei ihm weniger passt, als bei David, der in seinem Psalm wirklich zu Gott gesagt hat . . . ואני. Diese Worte sind auch ein Beweis für die Ansicht derer, die behaupten, dass Noah nicht wegen seines persönlichen Verdienstes gerettet wurde.

[3] *Par. 32, 2.* — In der ed. pr. fehlen die Worte כגון ר' חייא דר' הושעיא ור' הושעיא דר' חייא, während sie die anderen Ausgaben lesen. In C. M. fehlen die Worte von אבל החכם bis דר' חייא, und mit Recht, denn dann steht הקביה im direkten Gegensatze zum Menschen, wie auch sonst. Doch in unserem Text steht der Weise zunächst im Gegensatz zum Menschen, als ob der Weise nicht auch zu den Menschen gehörte.

[4] *Par. 32, 3.* C. M. liest רעים. An sich sieht רעים wegen des Gegensatzes יפים besser aus, aber מרועעים ist viel besser bezeugt.

[5] Des Parallelismus wegen mit folgendem וכמי הוא בורק בקנקנים יפים אפילו מקיש עליהם hätte man die einfachere LA hier erwartet: שאינו מקיש עליהם אחת עד שהוא שוברם. So heisst es auch in der

kaum[1] schlägt er darauf, so zerbricht er sie, sondern[2] einen der guten Krüge, die nicht zerbrechen, selbst wenn er wiederholt auf sie schlägt. So prüft auch Gott den Frevler nicht[3], sondern nur die Frommen, denn es heisst Gen. 22, 1: «Und Gott prüfte den Abraham». R. Jose b. Hanina sagte: Wenn dieser Flachshändler hier weiss, dass sein Flachs schön ist (so klopft er ihn)[4]; je mehr[5] er nämlich klopft, desto besser wird er, und je länger er ihn schlägt, desto wertvoller. Weiss er aber, dass sein Flachs schlecht ist, so braucht er nur einmal darauf zu schlagen, und er zerfasert ihn. So prüft Gott auch nicht die Frevler, sondern nur die Frommen, denn es heisst: «Gott prüft den Frommen». Nach R. Eleasar wäre folgendes ein Gleichnis hierfür[6]: Ein Eigentümer hat 2 Kühe, von

---

That Par. 34, 2: שאינו מקיש עליהם אחת. Am einfachsten, und deshalb am treffendsten ist die Ausdrucksweise in Cant. R. V. דודי לי ואני לו, wo es kurz heisst: שכיון שמקיש עליהם הן נשברין.

[1] הספיק heisst eigentlich «sich daran machen, zu. . .»

[2] Wir übersetzen nach der LA des C. M., welcher statt וכמי הוא בורק besser אלא בורק liest.

[3] Nach מנסה את הרשעים liest C. M. noch die Worte: שאינן יכולים לעמוד שנ׳ (ישעיה נז׳כ׳) רשעים כים נגרש, nämlich als Begründung dafür, dass Gott die Frevler nicht prüft; ebenso auch Midr. Th. 11; ferner liest C. M. statt des einfachen אלא ausführlicher אלא את מי הוא מנסה, doch statt dass er dann fortfährt wie hier את הצדיקים שנ׳ ה׳ צדיק יבחן וכתיב ואלהים וגו׳ liest er weniger gut als Antwort auf אלא את מי הוא ואלהים נסה את אברהם לכן ה׳ צדיק יבחן מנסה die Worte. Am besten und ausführlichsten lautet dieser Gedanke Par. 55, 2: כך הקב׳ה אינו מנסה את הרשעים למה שאין יכולים לעמוד דכתיב ורשעים כים נגרש ואת מי מנסה את הצדקים שנ׳ ה׳ צדיק יבחן.

[4] Die Worte «der Flachshändler, wenn er weiss, dass sein Flachs gut ist — so lange er ihn schlägt, wird er besser» sind eigentlich ein Anakoluth, denn der Vordersatz «der Flachshändler u. s. f.» steht genau genommen ohne Nachsatz. Will man nun diese LA festhalten, so muss man nach יפה einen Gedanken ergänzen, etwa: so schlägt er ihn, und das Folgende dann als Grund des Schlagens erklären, vielleicht die Worte כותשה mit folg. ש׳. Par. 34, 2 lautet der Text ebenso wie hier; doch viel klarer in Par. 55, 2: א״ר יונתן הפשתני הזה כשפשתנו לוקה אינו מקיש עליו ביותר מפני שהיא פוקעת וכשפשתנו יפה הוא מקיש עליו ביותר למה שהיא משתבחת והולכת. Wie Par. 55, 2, so auch Cant. R. v. דודי לי וגו׳

[5] כל שהוא = כל זמן שהוא, so liest auch C. M.

[6] In C. M. fehlt das Gleichnis von den zwei Kühen, dagegen führt er es an Par. 55, 2. Auf die Worte ה׳ צדיק יבחן folgt in C. M.: ר׳א ה׳ צדיק יבחן זה נח.

denen die eine stark, die andere schwach ist. Legt er dann etwa nicht das Joch auf die starke Kuh? So prüft auch Gott (nur) die Frommen, wie es denn auch heisst: «Gott prüft den Frommen». (Oder) «Gott prüft den Frommen», (dieser Fromme) ist Noah, denn es heisst: «Gott sprach zu Noah: Dich habe ich fromm gefunden vor mir». Auf diesen Vers sagt R. Eleasar b. Asarjah: Wir finden, dass man dem Menschen einen *Teil* seines Lobes ins Gesicht sagen darf, aber nicht seinen *ganzen* Ruhm. So heisst es Gen. 6, 9: «Noah war ein gerechter, frommer Mann...», wo die Worte nicht an ihn gerichtet werden, während die Worte: «Dich habe ich fromm gesehen *vor mir*» (v. Gott) vor ihm gesprochen werden. R. Elieser, der Sohn R. Joses, sagte folgendes: Wir finden, dass man einen Teil des Ruhmes dessen, der durch sein Wort die Welt ins Dasein rief, in seiner Gegenwart (d. h. wenn man ihn direkt anredet) sagen darf, denn es heisst Ps. 66, 3: «Sprechet zu Gott, wie *furchtbar* sind deine Werke»; doch nicht zu ihm gewendet, sagt der Psalmist (Ps. 136, 1): «Danket dem Herrn, denn *ewig* dauert seine Gnade». [1]

Par. 32, 4. «Von allem reinen Vieh». R. Judan im N. von R. Elieser und R. Jacob aus Kfar Hanin im N. von R. Josua b. Levi behaupten folgendes (im Anschluss an diesen Vers): Wir finden, dass Gott eine Umschreibung, die 2 oder 3 Wörter mehr[2] nötig machte, als andernfalls, in der Thora angewandt hat, um nicht etwas Unreines aus seinem Munde auszusprechen. So heisst es denn: «Von allem reinen Vieh sollst du dir 7 Paar nehmen, Männchen und Weibchen»; aber es heisst nicht «von dem *unreinen* Vieh», sondern «von dem Vieh, *welches*

---

[1] In dem Verse אמרו לאלהים וגו׳ ist das «בפניו» wohl darin zu suchen, dass die zweite Person «מעשיך» steht, womit also Gott angeredet wird, und in dem Verse הודו לה׳ וגו׳ das «ישלא בפניו» darin, dass «חסדו» also die dritte Person steht. Nach dem Midr. enthält der Vers הודו וגו׳ den vollen Ruhm, der Vers אמרו וגו׳ nur einen Teil desselben. Fast ebenso lautet dieser Gedanke Erubin 18 b, allerdings nur der erste Teil, von Gott ist dort nicht die Rede. Cf. auch Sifri Behalatcha (ed. Buber, 102).

[2] *Par. 32, 4.* — In Num. R. Par. 26. Anf. sind diese Wörter, welche die Umschreibung mehr nötig macht, zum Teil in Buchstaben ausgerechnet, ebenso in Pesach. 3 a .

nicht rein ist». R. Juda b. Menasse sagte folgendes: Auch als Gott ihnen (den Israeliten) die Merkmale der unreinen Tiere angab, fing er nicht mit ihnen an, sondern mit den Merkmalen der reinen Tiere cf. Lev. 11, 4: «das Kameel — bei dem es nicht zuerst heisst, weil es keine gespaltene Klauen hat, sondern — weil es zwar wiederkäuend ist . . . .», ferner Lev. 11, 5: «das Kaninchen[1] — wobei es nicht zuerst heisst: weil es keine gespaltene Klauen hat, sondern — weil es zwar wiederkäuend ist . . . .» und Lev. 11, 6: «und das Schwein — bei dem es nicht heisst zuerst: weil es nicht wiederkäuend ist, sondern — weil es gespaltene Klauen zwar hat . . . .» — «Auch von den Vögeln des Himmels je 7». Wenn du sagen wolltest 7 von jeder Gattung, so würde doch eins von ihnen ohne Gattungsgenosse sein?[2] Allein gemeint sind 7 Männchen und 7 Weibchen. Nicht dass ich sie nötig hätte[3], sondern «damit Samen von ihnen auf der Erde erhalten bleibe».

Par. 32, 5. «Denn in noch 7 Tagen . . . .». R. Simon b. Johai sagte: Jene haben das Gesetz übertreten, das in 40 Tagen gegeben wurde, deshalb soll es auch 40 Tage und 40 Nächte (regnen). Nach R. Johanan b. Saccai haben sie die Form verdorben, die in 40 Tagen zustande kommt[4], deshalb (regnete

---

[1] שפן heisst zwar nicht «Kaninchen», doch muss man es natürlich hier in der traditionellen Auffassung der Rabbinen übersetzen.

[2] Weil es direkt vor dem Vers גם מעוף וגו׳ heisst ומן הבהמה אשר לא טהורה היא שנים איש ואשתו, wo unter dem שנים, das durch איש ואשתו näher bestimmt ist, Männchen und Weibchen zu verstehen ist, so wäre man geneigt den Vers גם מעוף וגו׳ so aufzufassen, dass mit der Zahl שבעה שבעה nicht sieben Paare von Vögeln gemeint sind, sondern je sieben Vögel überhaupt, allein da diese Vögel in Paare zerfallen müssen, und sieben durch zwei nicht teilbar ist, so ist diese Annahme unberechtigt.

[3] «Nicht als ob ich diese Tiere nötig hätte», nämlich zu einem Opfer, cf. Par. 34, 9; ein ähnlicher Gedanke findet sich auch Par. 28, 7.

[4] *Par. 32, 5.* — Dies bezieht sich auf die geschlechtlichen Vergehen, infolge deren der Embryo, der bereits eine feste Form angenommen hatte, wieder verdorben wurde. Wichtig zum Verständnis dieser Stelle ist Lev. R. Par. 23 Schl., woselbst folgendes gesagt ist: In den ersten 40 Tagen nach der Conception beschäftigt sich Gott mit der Bildung des Kindes; geht die Frau aber hin nach diesen 40 Tagen und buhlt mit einem Andern so ver-

es) 40 Tage und 40 Nächte. — «Und ich werde verderben alles Bestehende (יקום)». Nach R. Berachja bedeutet יקום überhaupt alles Bestehende; nach R. Abun die ganze bewohnte Erde.[1] R. Levi i. N. von R. Lakisch behauptet (im Anschluss an das יקום) folgendes[2]: Kain war in der Schwebe[3], bis die Sündflut eintrat und ihn wegschwemmte, denn es heisst: «Er vertilgte alle Wesen». — «Und Noah that, wie Gott ihm befohlen». Dies bezieht sich auf das Hineinbringen von Tieren, Gewild und Geflügel.[4]

Par. 32, 6. «Und Noah war 600 Jahre alt, als die Sündflut u. s. f.» Nach R. Juda zählt das Jahr der Sündflut nicht mit.[5] Nach R. Nehemia gehört dieses Jahr, wenn es auch nicht mitgerechnet wird, doch zur Chronologie. «Und Noah kam mit seinen Söhnen, seiner Frau . . .» Nach R. Johanan

---

dirbt sie das Gebilde, denn die Hände des Schöpfers erschlaffen, wenn er sich fragt: Soll ich das ולד des ersten, oder das des letzten formen? — C. M. liest die Worte אר יוחנן nicht, sondern fährt sogleich fort mit ומחיתי.

[1] Statt ר׳ ברכיה אמר קיומיה ר׳ אבון אמר יקומיני liest C. M. ר׳ ברכיה אמר ר׳ אבין אמר יקומיה, es wird also beider Ansicht als dieselbe zusammengefasst. Nach unserem Text ist die Ansicht R. Abuns von der R. Berachjas insofern verschieden, als er das יקום nicht als das Existierende überhaupt auffasst, sondern spezialisiert, indem er es als יקומיני erklärt (Koh. R. 6, 3 אוקומיני) = οἰκουμένη.

[2] C. M. liest זה vor קין, das man in unsern Texten vermisst.

[3] Cf. hierzu Sanh. Jer. VI תליין יהושע בריפין Josua liess die Gibeoniten in der Schwebe, d. h. er wollte sie weder der Gemeinde Israels einverleiben, noch auch verstossen. Danach ist auch unsere Stelle aufzufassen: Kain war in der Schwebe, seine definitive Strafe kam erst in der Flut. In Koh. R. 6, 3 heisst es ausdrücklich וגם קבורה לא היתה לו. Wenn der Midr. dazu kommt das יקום auf קין zu beziehen, so geschieht dies infolge der Aehnlichkeit von «יקום» mit dem für Kain so charakteristischen Ausdruck (ויקם קין על הבל אחיו), diese Begründung führt Midr. R. 22, 12 an.

[4] Cf. Seite 50, Anm. 3.

[5] *Par. 32, 6.* — Würde das Sündflutjahr mitgezählt zur Lebenszeit Noahs, der bis zur Sündflut 600 Jahre alt war und nach derselben noch 350 Jahre gelebt hat, so würde sich für ihn ein Alter von 951 Jahren ergeben, während die Bibel nur 950 angiebt. Der Grund weshalb dieses Jahr nicht mitgezählt wurde, ist wohl der, dass Noah in dem Jahre der Sündflut wie tot in der Arche eingeschlossen war.

war Noah nicht glaubensfest, denn wären ihm die Sündflutwasser nicht bis an die Kniee gegangen, so wäre er nicht in die Arche eingetreten.[1]

Par. 32, 7. «Und es war nach 7 Tagen, da waren die Wasser der Sündflut . . .» Aus diesem Vers ist zu schliessen, dass Gott ihnen noch die 7 Tage der Trauer über den Tod des frommen Methuschelah gewartet hat[2], damit sie Busse thäten, doch umsonst.[3] Nach R. Josua b. Levi trauerte Gott 7 Tage um seine Welt, bevor die Sündflut eintrat.[4] Woraus schliesst er dies? Aus Gen. 6, 6: «Gott betrübte sich (ויתעצב) in seinem Herzen», woselbst der Ausdruck עציבה (in ויתעצב) dasselbe bedeutet wie das Wort אבילות, siehe 2. Sam. 19, 3: «Der König hielt Trauer (נעצב) um seinen Sohn». R. Jose[5] b. Durmaskith sagte folgendes: Sie sündigten mit ihrem Aug-

---

[1] Dies schliesst der Midr. wohl aus den Worten מפני מי המבול, die fast überflüssig sind, da es ja bekannt ist, dass Noah wegen der Sündflut in die Arche ging.

[2] *Par. 32, 7.* — Dass Methuschelah in der That unmittelbar vor dem Eintreten der Sündflut gestorben ist, ergiebt sich aus Seder Olam 1: מתושלח מיצא ימיו עד המבול. In C. M. heisst es statt ויהי bis נעצב ויהי לשבעת הימים נתאבל הקב"ה על עולמו על לבו folgendermassen: קורם שלא הביא מבול לעולם מה טעם ויתעצב אל לבו ואין עציבה אלא אבילות כמה דאמר כי נעצב המלך על לבו.

[3] Ein Beweis dafür, dass sie keine Busse thaten, liegt in Par. 30, 7, siehe daselbst.

[4] Dies schliesst der Midr. aus den Worten ויתעצב אל לבו = Gott trauerte in seinem Herzen (über den bevorstehenden Untergang seiner Welt), wo das ויתעצב nach 2 Sam. 19, 3 gleichbedeutend ist mit ויתאבל. Und dass diese Trauer sieben Tage dauerte, dies wird aus dem Beispiele Jacobs (cf. Par. 100, 7) geschlossen. Vgl. auch Sanh. 108b und Jer. Moed. Kat. III, 15. — Targ., Jon. übersetzt den V. כי לימים עוד ז׳ mit: (besser ארום הא אנא יהיב לכון (להון ארכה ז׳ יומין אין יתובון ישתבק להון, er bezieht hier diese Fristgewährung von sieben Tagen darauf, dass Gott ihnen noch einmal Gelegenheit zur Busse gab, während er den Vers ויהי לשבעת הימים, wo die sieben Tage verstrichen sind, mit והוה לזמן שובעה יומין מן בתר דשלים אובליה דמתושלח חמא ה והא לא תבו בני נשא übersetzt, und also diese sieben Tage zunächst als die sieben Tage der Trauer um Methuschelah auffasst, dann aber auch zugleich als die letzte Frist, Busse zu thun.

[5] Die Worte R. Joses b. Durmaskith wollen das überflüssig scheinende Wort מים in Verbindung mit מבול erklären.

apfel, der dem Wasser gleich ist[1], deshalb strafte sie auch Gott gerade mit Wasser. Nach R. Levi haben sie ihre Kanäle[2] verdorben, deshalb hat auch Gott ihnen seine Weltordung verändert, denn gewöhnlich[3] fällt der Regen herab und die Tiefe steigt[4], (erst muss es regnen, dann giebt es Steigen d. Wassers, Ueberschwemmung), denn es heisst Ps. 42, 8: «Eine Tiefe ruft der anderen zu[5] bei der Stimme deiner Kanäle». Hier aber stürzten alle Quellen der äussersten Tiefe hervor, und dann erst öffneten sich die Schleusen des Himmels.

Par. 32, 8. «Mitten an jenem Tage kam Noah». Nach R. Johanan dachte Gott: Würde Noah bei Nacht in die Arche ziehen, dann könnte sein ganzes Zeitalter so sprechen: Wir haben es nicht gewusst, hätten wir es aber gewusst, so hätten wir ihn nicht hineingehen lassen. Darum ging Noah am *hellen* Tage[6] (wörtl. mitten an jenem Tage) in die Arche, wers merkt möge reden![7] — «Sie (המה) und alles (כל) Getier» das המה drückt die Hauptsache aus, und das כל die für sie bestimmte

---

[1] Mit Recht fügt C. M. als Begründung ein: שנ׳ ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו. Dieselbe Begründung ist auch Sanh. 108[a] gegeben. Allerdings lässt sich dagegen einwenden, dass der Vers ויקחו להם נשים von den בני אלדים gesagt ist. Wenn in C. M. vor שנ׳ noch אף steht, so ist dies offenbar ein Schreibfehler, vielleicht hineingekommen durch das folgende אף הקב״ה לא פרע.

[2] סילון = σωλήν Rinne, Kanal, hier wohl mit Beziehung auf die Samenergüsse.

[3] In C. M. heisst es besser העולם statt הארץ, weil es unmittelbar vorher heisst: סדרו של עולם.

[4] Bestimmter ist dieser Gedanke ausgedrückt Par. 13, 13: אין לך טפח יורד מלמעלה שאין הארץ עולה כנגדו טפחיים.

[5] Das Citat תהום אל תהום קורא ist so zu verstehen: Ein Abgrund, nämlich der untere, ruft dem andern, dem oberen, zu, und dies soll ein Ausdruck sein für das Steigen des Abgrunds in die Höhe.

[6] *Par. 32, 8.* — בעצם היום הזה steht nicht im Gegensatz zu anderen Tagen, sondern zur Nacht. Cf. eine Parallelstelle hierzu aus Sifri Pisk. 337, wo das בעצם היום הזה als gleichbedeutend mit בחצי היום erklärt ist. Nach der Darstellung dort hat das דה׳מ wirklich gesprochen: Wenn wir es merken, lassen wir ihn nicht hinein; ferner ist daselbst speziell angegeben, wie sie sich hierbei anzuschicken gedachten; ebenso in Raschis Commentar zum Pent.

[7] דרגיש ליה ימלל ist eine stehende Redensart.

Nebensache.[1] «Alles Geflügel» R. Eleasar im N. von R. Asi sagte zu seinem Genossen: Diese Worte sollen solche mit ausgerauften Federn und abgehauenen Gliedern ausschliessen, die für die Opfer der Söhne Noahs nicht geeignet sind.[2] «Männchen und Weibchen kamen . . .» Nach R. Asi schliesst dies die kastrierten[3], sowie diejenigen, denen ein Glied fehlte[4] aus, weil sie als Opfer der Noahiden untauglich waren. — «Es sollen hineingehen Männchen und Weibchen». (Darauf) sagte Noah zu Gott: Bin ich denn ein Jäger[5]? Da antwortete Gott: Was liegt denn dir daran? es lautet nicht מובאים (sollen gebracht werden), sondern הבאים, d. h. von selbst kommen sie. R. Johanan sagte: es heisst Jes. 34, 16: «Suchet in dem Buche des Herrn und leset». Wenn sie schon von selbst kamen, um 12 Monate lang in der Arche eingeschlossen zu werden, um wie viel mehr dann, wenn es gilt, sich am Fleische der Mächtigen zu mästen. So heisst es Ez. 39, 17:[6] «Menschensohn, so spricht Gott der Herr, sage dem Geflügel und allem Gewild der Felder: Sammelt euch und kommt, vereiniget euch von ringsumher um die Opfer, die ich euch schlachte; ein grosses Opfer ist auf den Bergen Israels, ihr werdet Fleisch essen, Blut trinken, das Fleisch der Starken werdet ihr essen und das Blut der Landesfürsten trinken, Widder, Lämmer, Böcke, Stiere, alle Gemästete Basans». — «Und Gott schloss hinter ihm

---

[1] Cf. Par. 31 Schl.

[2] Weil unmittelbar vor כל צפור כנף gesagt ist וכל עוף למינה, so ist ersteres eigentlich überflüssig, deshalb deutet R. Eleasar es so, dass er solche, deren Federn ausgerissen sind . . ., ausschliesst; ebenso ist das זכר ונקבה, das bei הבאים steht, eigentlich überflüssig, denn es heisst schon 6, 20: מכל החי ומכל בשר זכר ונקבה יהיו.

[3] Für סרוחין hat Jalkut die LA סריסים Kastierte. Dass סרח hier in der Bedeutung von סרס «schneiden» aufzufassen ist, dafür spricht besonders Kelim 30, 4: צלוחית ... של פלייטין שניטל פיה טהורה מפני שהיא סורחת את היד.

[4] Das Verbot der מחוסרי אברים für die Noahiden schliesst Talm., Ab. Sar. 5 b u. 51 a aus: «מכל החי.»

[5] Wie die Frage: וכי קניגי אנא aufzufassen ist, geht aus Pirke d. R. Elieser 23 hervor, wo es dafür heisst: וכי יש בי כח לקבצן אלי. = Kann ich denn alle Tiere für die Arche einsammeln?

[6] Citat Ez. 39, 17 soll die grosse Beute, welche die Vögel finden werden, ganz besonders hervorheben.

zu». Nach R. Levi ist folgendes ein Gleichnis hierfür: Ein Fürst ordnet eine allgemeine Niedermetzelung[1] in seinem Reiche an; seinen Freund (daselbst) aber nimmt er und sperrt ihn in ein Gefängnis ein, indem er sein Siegel[2] auf letzteres eindrückt. Ebenso schloss auch Gott hinter ihm zu. Nun wollten die Leute die Arche umkehren, da umgab sie Gott mit Löwen[3], auf dass jene sie nicht anrühren konnten.[4]

II. Noah während der Sündflut bis zu seinem Austreten aus der Arche.

Par. 32, 9. «Und die Sündflut war 40 Tage auf der Erde . . .» Nach R. Pinhas[5] im Namen von R. Levi war die Arche Noahs so versenkt im Wasser, wie jenes Schiff, das im Hafen ruht, nachdem es in demselben eingesenkt.[6] — «Und die Wasser wurden mächtig...» Nach R. Pinhas[7] i. N. des R. Levi schwamm die Arche Noahs auf der Oberfläche des Wassers wie auf 2 Balken, die sich erstreckten von Tiberias nach Susitha.

---

[1] Die Form von דרולומוסיא ist ganz unsicher.

[2] Statt איספרגוס liest C. M. ohne das א prostheticum ספרגוס = gr. σφραγίς Siegel; statt: נתן איספרגוס שלו עליו heisst es in Pirke d. R. Elieser 23, סגר וחתם הקב"ה בידו שער התיבה.

[3] Diese Auslegung findet sich auch Aggada Bereschit 4; siehe daselbst.

[4] Dem hierauf eintretenden Verderben entging, abgesehen von denen in der Arche, niemand ausser Og, dem letzten der Riesen; cf. Raschi zu Gen. 14, 13.

[5] *Par. 32, 9.* — Die Erklärung des R. Pinhas bezieht sich auf den Schluss des Verses: ותרם מעל הארץ siehe Rachis Pentateuchcommentar.

[6] Besser ist die Ausdrucksweise Raschis (Pent.) wenn er sagt: כספינה טעונה משוקעת מקצתה במים, denn, wenn wie hier משוקעת allein steht, ohne den Zusatz מקצתה, wird leicht die Vorstellung erweckt, dass die Arche ganz im Wasser versenkt war, wodurch ein Schwimmen (s. weiter) ausgeschlossen gewesen wäre, und die Arche vielmehr hätte untergehen müssen. Derselbe Einwand lässt sich auch machen für den folgenden Ausdruck: משוקעת ועומדת בלמין, wofür allerdings C. M. blos עומדת בלמין liest.

[7] Hier schildert R. Pinhas das Schwimmen der Arche, den Schl. des Citats erklärend, den auffallender Weise der Midr., obwohl die Hauptsache, durch ein blosses וגו׳ andeutet.

Par. 32, 10. «Und die Wasser wurden sehr stark auf der Erde». R. Jonathan ging[1] (einst) hinauf nach Jerusalem[2], um dort zu beten.[3] Als er an jener Platane[4] vorbeikam, bemerkte ihn[5] ein Samaritaner.[6] Dieser fragte ihn: Wo gehst du hin? Hinauf nach Jerusalem, um zu beten, erwiederte jener. Hierauf der andere: Gefällt es dir nicht, auf diesem gesegneten Berge zu beten, statt an jenem Misthaufen[7]? Warum ist aber dieser Berg gesegnet[8]? fragte der erstere. Weil er durch die Wasser der Sündflut nicht überschwemmt war[9], lautete die Antwort. Da blieb es[10] vor dem Geist des R. Jonathan für den Augenblick verborgen, die passende Antwort zu geben. Doch es sprach sein Eseltreiber[11] zu ihm: Rabbi gestattest du mir,

---

[1] *Par. 32, 10.* — In C. M. heisst es statt סלק (worin der Begriff des Hinaufgehens liegt): נפק.

[2] In Deut. R. Par. 3, 6 und Jer. Ab Sar. V, 4 wird statt Jerusalem Neapolis erwähnt.

[3] Statt למצלי, das offenbar falsch ist, da nur der Pael und nicht der Peal die Bedeutung «beten» hat, liest Par. 81, 3 richtig: לצלאה und C. M. die babylonische Infinitivform: צלוויי. — Dieser Abschnitt findet sich auch Par. 81, 3, ferner Deut. R. P. 3, 6 in einer, etwas von dieser abweichenden Darstellung; cf. ferner Jer. Ab. Sar. V, 4.

[4] Diese Platane war ein von den Samaritanern verehrter Baum am Berge Gerizim. Der Aruch erklärt das פלטאנוס schlechtweg als הר Berg, und unter diesem Berg kann nur der Berg Gerizim gemeint sein, weil dort diese merkwürdige Platane sich befand. Von dieser Platane behaupteten die Juden, dass unter ihr Jacob die Theraphim Rahels vergraben hatte (Gen. 35, 4). In Deut. R. 3, 6 heisst es statt: פלטאנוס : הר גריזים, ebenso auch Jer. Ab. Sar.

[5] Das חמתיה ist in bekannter Weise kontrahiert aus חמא יתיה (vgl. Par. 81, 3).

[6] Das Wort אשמראי in der ed. princ. ist korrumpiert aus שמריי, was C. M. und die meisten Ausgaben lesen.

[7] Statt ביתא קלקלתא ist בית קלקלתא zu lesen.

[8] בריך ist Deut. R. wiedergegeben durch קדיש.

[9] Statt טף במוי heisst es Deut R. לקה במי המבול = er wurde geschlagen durch die Wasser der Sündflut.

[10] Das נתעלמה ist unpersönlich zu fassen. C. M. und Jalk. Noah lesen als Subject dazu: הלכה. Am kürzesten und besten ist die LA in Deut. R., wo es einfach heisst: שתק ר'.

[11] חַמָר ist eine bekannte Bildung von חֲמוֹר Esel, zur Bez. dessen, der den Esel treibt, ebenso bezeichnet גַּמָל von גָּמָל denjenigen, der das

ihm zu antworten? der Rabbi erlaubte es, und jener hub folgendermassen an: Gehört dieser Berg zu den hohen Bergen, so heisst es doch: «es wurden bedeckt alle hohen Berge»; gehört er zu den niederen, so berücksichtigt ihn die Bibel gar nicht, und achtet ihn für nichts. Sofort stieg R. Jonathan vom Esel herab, liess jenen 3 Meilen weit reiten und rief über ihn 3 Verse aus. 1. Deut. 7, 14: «Es wird unter dir keinen Unfruchtbaren noch eine Unfruchtbare geben, auch nicht unter deinem Vieh»; das letztere heisst: auch nicht unter euern Viehtreibern[1]. 2. Cantic. 7, 3: «Wie ein Schnitt vom Granatapfel ist רקתך (deine Schläfe hinter deinem Schleier)», dies heisst: Selbst die Leeren unter euch sind so beschlagen mit Antworten, wie ein Granatapfel (sc. angefüllt ist mit Kernen)[2]. 3. Jes. 54, 17[3]: «Keine Waffe, die gegen dich geschmiedet,

---

Kamel treibt; statt חמר heisst es Deut. R. 3, 6 בהם der Viehtreiber. Jalk. Noah hat dafür עם דארעה; dies ist gleich dem hebräischen עם הארץ und bezeichnet den Ungebildeten.

[1] אפילו בבהמתך ist die Erklärung für das ובבהמתך des Verses לא יהיה בך עקר וגו׳.

[2] Zu dieser Deutung הריקין שבכם רצוף וגו׳ (C. M. liest richtig רקנין שבכם רצופין) kommt der Midr. wahrscheinlich durch das Wort רקתך, das er in Verbindung bringt mit ריקין. In etwas anderer Weise wird dieser Vers gedeutet in Cant. R. zu Vers: כפלח הרימון רקתך, dort wird nämlich ihre Ausübung von מצות und מ״ט hervorgehoben, da sogar die Leeren unter ihnen solche in hervorragender Weise ausübten; und zwar hing dies damit zusammen, dass es einem jeden, der über die Sünde gesiegt hatte, angerechnet wurde, als ob er eine grosse מצוה ausgeübt hätte. In unserem Texte dagegen wird hervorgehoben das Beschlagen sein (רצוף heisst eigentlich: immer auf einander stossen, woraus sich die Bedeutung ableiten lässt «angefüllt, beschlagen sein») der Leeren unter ihnen (d. h. der sonst Ungebildeten) bezüglich des Antwortgebens. Sachlich lässt sich am besten zu unserer Stelle vergleichen Cant. R. Vers וישמע ה׳ את קול : כמגדל דוד (דברים ה) דבריכם וגו׳ ויאמר ה׳ אלי שמעתי את קול דברי וגו׳ ···· באותה שעה התחיל משה מקלסן כפלח הרמון רקתך הריקן שבך רצוף הוא תורות כרמון הזה. Dieses תורות entspricht dem «תשובות» in unserem Text. Wenn das Beschlagensein im Antworten verglichen wird mit dem Granatapfel, so hat der Midr. die Fülle von Antworten im Auge, die gleichkommt der Fülle der Kerne im Granatapfel.

[3] Das ה׳׳ד passt durchaus nicht hierher, denn der Midr. zählt einfach 3 Verse auf, die damals von R. Jonathan ausgerufen wurden, die unmög-

soll Glück haben, und alle Zunge, die sich dir widersetzt zum Gericht, sollst du widerlegen[1], das ist das Erbe der Knechte des Herrn u. s. w.»

Par. 32, 11. «Fünfzehn Ellen u. s. w.» Nach R. Juda (waren die Wasser hoch) 15 Ellen über dem Berge und 15 Ellen über der Ebene[2]. Nach R. Nehemia dagegen: 15 Ellen über dem Berge und über der Ebene in unbestimmter Höhe (wörtl.: so hoch sie eben waren)[3]. — «Da verging jedes Geschöpf, das da kriecht, alles in dessen Nase sich Lebensodem befindet u. s. w.» R. Samuel, der Schwiegersohn des R. Hanina, ein Genosse der Rabbinen, behauptet im Anschluss an diesen Vers folgendes: Hier macht die Schrift die נשמה zum רוח[4] und anderswo wieder zu נפש[5]. Woher ergiebt es sich,

---

lich mit והה״ך eingeführt werden können; schon der Analogie mit dem Vorausgehenden halber, sollte es fehlen. Jalk. Noah liest vor dem 2ten und 3ten Vers והדין (sc. קרא) = und diesen (Vers); es ist nicht unwahrscheinlich, dass das והה״ך aus והדין corrumpiert ist.

[1] Den Vers aus Jes. hat R. Jonathan wohl ausgerufen wegen der Worte וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי.

[2] *Par. 32, 11.* — Gegen R. Judas Ansicht ist einzuwenden, dass das Waser als flüssiger Körper sich doch gleichmässig über die Erde verteilt hat; dasselbe nämlich ist dagegen einzuwenden, wie in Joma 76 a, dort heisst es: «,15 Ellen hoch nahmen die Wasser überhand nach oben, so dass bedeckt wurden die Berge.' Ist es aber möglich, dass im Thale die Wasser nur 15 Ellen hoch standen und über den Bergen auch nur 15 Ellen? Standen denn die Wasser mauerartig da? Ferner, wie konnte die Arche schwimmen [eigentli. gehen], (denn die Wasser würden in diesem Falle keine ebene Fläche gebildet, sondern bald hoch bald niedrig gestanden haben)? Nein, dieser Vers kann nur so gemeint sein: (Zuerst [nach Oxf. Hdschfr.]) öffneten sich alle Quellen des grossen Abgrundes, bis sie die Wasser überall reichten an die Spitze der Berge und zwar der höchsten), dann nahmen die Wasser (über dieser allenthalben gleich hohen Fläche) noch 15 Ellen zu.» — Obiger Einwand ist gegen Nehemias Ansicht nicht zu machen, denn wenn er sagt בבקעה כל שהן, so meint er wohl damit, dass die Höhe der Wasser unbestimmbar war, indem er sich die Sache etwa ähnlich vorstellt, wie Joma 76 a. Ebenso wie Joma 76 a fasst es auch Raschi (Pent.) auf, dessen Erklärung noch insofern genauer ist, als er, wenn er sich ausdrückt מלמעלה של כל גובה כל ההרים, es nicht übersehen hat in seiner Auslegung, dass es Berge von verschiedener Höhe giebt.

[3] C. M. liest vor כל שהן noch das Wort ואפילו.

[4] Weil nämlich in diesem Verse steht נשמה רוח.

[5] Der Midr. hat die Worte ויהי האדם לנפש חיה Gen. 2, 7 im Auge.

dass man den hierstehenden Ausdruck mit dem dortigen vertauschen darf[1]? Weil hier wie dort das Wort חיים[2] dabei steht, und dies berechtigt zu einem Schluss aus Wortanalogie. — «Alles, was auf dem Trockenen lebt, starb dahin». Dieser Vers schliesst die Fische aus[3]; manche jedoch behaupten, dass auch diese unter dasjenige gehörten, wovon eingesammelt werden sollte, sie waren aber (noch rechtzeitig) in das grosse Weltmeer, in den Ocean entronnen[4]. «Und so vertilgte er alles Bestehende auf der Erdoberfläche, und es blieb nur Noah übrig[5]». R. Huna i. N. des R. Juda sagte: Dieses אך (in: וישאר אך נח) enthält eine Einschränkung, dass nämlich auch Noah unter der Einwirkung der Kälte Blut ausgeworfen hat.

Par. 33, 1. «Gott gedachte Noahs und alles Lebenden u. s. w.» Ps. 36, 7 heisst es: «Deine Gerechtigkeit gleicht starken Bergen, deine Strafgerichte sind ein tiefer Abgrund;

---

1 Die Worte מניין ליתן את האמור כאן וגו׳ besagen folgendes: Woher weiss ich, dass die Seele, die Gen. 2, 7 und die Seele, die hier in unserem Vers erwähnt ist, dieselbe ist, so dass ich die Ausdrücke רוח und נפש beliebig mit einander vertauschen kann in beiden Versen? Denn ich hätte sagen können: der Ausdruck רוח hier ist deshalb gewählt, weil ausser dem Menschen hier noch רמש, עוף, חיה, בהמה erwähnt sind, während dort Gen. 2, 7 nur vom Menschen die Rede und deshalb vielleicht der Ausdruck נפש gebraucht ist.

2 Das beidemalige Vorkommen des Wortes חיים in Verbindung mit נשמה an beiden Stellen berechtigt zu einer sogenannten ג׳ש (Schluss aus Wortanalogie) d. h. wir sind berechtigt, auf Grund der Wortanalogie zu schliessen, dass das רוח hier und das נפש Gen. 2, 7 dasselbe ist, wir es also ohne Aenderung des Sinnes an beiden Stellen beliebig vertauschen dürfen.

3 Die Worte מכל אשר בהרבה מתו legen in der That den Gedanken nahe, dass die Fische, welche ja nicht auf dem Trockenen leben, nicht vertilgt wurden. Cf. Kid. 13[a].

4 Die ר׳א beschränken einigermassen die Behauptung, dass die Fische vollständig dem Verderben entrannen, indem sie angeben, dass auch die Fische zu denen gehörten, von welchen immer ein Paar von jeder Gattung eingesammelt werden sollte (während die übrigen zur Vernichtung bestimmt waren), dass sie aber durch ihre Flucht in den Ocean, der als nicht zur Erde gehörig, auch nicht von der Sündflut betroffen wurde, dem Verderben entgingen. Fraglich bleibt immerhin, inwiefern die Sündflutwasser, wenn man sich unter denselben gewöhnliches *kaltes* Wasser zu denken hat, den Fischen hätte verderblich werden können.

5 Siehe hierzu Par. 30, 6.

Menschen und Tieren hilft Gott[1]». Nach R. Ismael ist in diesem Verse folgendes enthalten: Wegen des Verdienstes[2] der Frommen, welche die Thora, die von dem gewaltigen Berge aus gegeben wurde, empfangen haben[3], übst du[4] an ihnen Gerechtigkeit aus, die an Mass dem der starken Berge gleichkommt. Aber was die Frevler betrifft, welche die Thora, die von dem gewaltigen Berg aus gegeben wurde, nicht angenommen, so nimmst du es mit ihnen genau bis zur äussersten Tiefe. Nach R. Akiba verfährt er mit jenen sowohl wie mit diesen, mit einer bis zur äussersten Tiefe gehenden Genauigkeit. Und zwar mit den Frommen, indem er sie in dieser Welt bestraft (eigentl.: die Schuld von ihnen erhebt) für den geringen Teil von Vergehen, die sie begangen, um ihnen dann in der zukünftigen Welt reichliches Glück zufliessen zu lassen und grosse Belohnung zu geben. Den Frevlern aber lässt er in dieser Welt reichliches Glück zu teil werden und schenkt ihnen den Lohn für die Beobachtung der geringsten Vorschriften, um sie dann in der zukünftigen Welt zu bestrafen. Nach R. Levi[5] vergleicht er[6] die Frommen mit ihren Wohnungen und die Frevler mit den ihrigen. Die Frommen ver-

---

[1] *Par. 33, 1.* — Diesen Psalmvers zieht der Midr. hier heran offenbar wegen einiger Aehnlichkeit seines Schlusses אדם ובהמה תושיע ה׳ mit den Worten hier: ויזכור את נח ואת כל החיה.

[2] Des Parallelismus wegen mit אבל רשעים וגו׳ (wo בזכות nicht passen würde), sollte auch hier בזכות fehlen. Richtig liest C. M. הצדיקים ohne בזכות, ferner Lev. R. P. 27, 1, wo derselbe Gegenstand behandelt ist, und zwar ist jenes הצדיקים und אבל הרשעים als nom. abs. zu fassen (was die Frommen betrifft...).

[3] In Lev. R. heisst es statt שקבלו richtiger שעשו.

[4] Statt את würde man mit Lev. R. הקב׳׳ה erwarten, da Gott hier von niemandem angeredet ist.

[5] In Lev. R. 27, 1 und Num. R. 1, 1 heisst es statt ר׳ לוי: ר׳ מאיר.

[6] Subjekt zu משל ist der Psalmvers. R. Levi hält sich an die Erklärung des R. Ismael, dass nämlich der erste Teil des Verses von den Gerechten, der zweite von den Frevlern handelt, und zwar nach ihm entspricht, wenn es bei den Gerechten heisst כהררי אל und bei den Frevlern תהום רבה, dies den ihnen zukommenden Wohnsitzen, denn von den Wohnungen der Frommen heisst es (dies ist der Sinn von שנ׳) in Ez. 34, 14: sie sind auf den הררי אל, und von den Frevlern wird gesagt Ez. 31, 7, dass der תהום zu ihrer Wohnung gemacht wird.

gleicht er mit ihren Wohnungen, denn es heisst Ez. 34, 14: «Auf guter Weide werde ich sie weiden, und auf den hohen Bergen Israels wird ihre Stätte sein». Und die Frevler mit den ihrigen, denn es heisst Ez. 31, 17: «So spricht Gott der Herr: Am Tage, wo er in die Gruft hinabfährt, trauere ich um ihn (האבלתי) und decke über ihn den Abgrund»; R. Juda b. Rabbi, nach welchem הובלתי (statt האבלתי) zu lesen ist[1], sagt nämlich (in Bezug auf diesen Vers) folgendes: Wie man einem Becken weder einen silbernen, noch einen goldenen, noch einen kupfernen Deckel, sondern blos einen irdenen macht, weil (?) auch sein Stoff von Thon ist, so habe ich denn auch, da die Frevler gleich der Finsternis sind, Finsternis die Hölle, Finsternis der Abgrund, diese Frevler in die Hölle gebracht, und auf sie die Hölle gedeckt, so dass Finsternis die

---

[1] Wenn R. Juda das האבלתי Ez. 31, 17 in הובלתי corrigiert, so geschieht dies deshalb, damit man das האבלתי nicht zusammenbringt mit אבר trauern, was hier durchaus keinen Sinn geben würde; und zwar schickt R. Juda diese Worte הובלתי כתיב (die allerdings in den Parallelstellen Lev. R. und Num. R. fehlen) voraus, weil auf dieser Voraussetzung die weitere Erklärung fusst. Durch die Worte ר׳ יו בר רבי וגו׳ bis חשך יכסה חשך soll gezeigt werden, inwiefern der eben citierte Vers Ez. 31, 17 einen Beweis dafür enthält, dass der תהום als Wohnung den Frevlern zufallen kann; aus Citat Ez. 34, 14 ist jener Beweis für die Wohnung der Frommen sofort erbracht, weil dort die Worte הרי מרום vorkommen, was fast dasselbe ist wie הררי אל. In Lev. R. 27, 1 heisst es statt der Worte «אלא חרס ליאותם שהם», die eine bedeutende Schwierigkeit für das Verständnis unserer Stelle enthalten, einfach: אי׳א מחרס מפני שהוא. Ebenso liest auch C. M. an unserer Stelle, und ohne Zweifel ist dies blos die richtige LA. In C. M. heisst es ferner statt מין במינו «von demselben Stoff»: ממינו מימי נח «aus seinem Stoff v. jeher»; zu ושל נחושת fügt C. M. noch hinzu ושל ברזל ושל עופרת. Ferner stehen in Lev. R. nach כך die Worte אמר הקב׳ה, die man in unserm Texte insofern vermisst, als man bei den Worten הובלתי, wozu Gott subj. ist, sich fragt, warum jetzt Gott als redende Person auftritt? Die Belege רכתיב ״ יהי ורכם גיהנם חשך und שכ׳ והיה במחשך מעשיהם חשך וגו׳ in Lev. R. für bezw. והרשעים חשך würden auch unserem Texte Klarheit verleihen. In Num. R. wird die Sache dargestellt i N. von Hiskia ben Hanina, daselbst wird ferner dadurch, dass die Worte במה רשעים מתכסין כשהן יורדין לשאול בתהום vorangeschickt werden, dem Ganzen mehr Klarheit und Deutlichkeit verliehen, indem von vornherein dadurch festgestellt ist, worauf das Gleichnis hinzielt. Ueberhaupt dürfte die Fassung in Num. R. wohl die einfachste und klarste sein.

Finsternis bedeckt. R. Jonathan i. N. von R. Josia (castrierte, schwächte ab) stellte[1] den Bibelvers um (indem er erklärte): Deine Gerechtigkeit steht entgegen[2] (hemmt) deinem Strafgericht, wie die Gottesberge dem unermesslichen Abgrund. Wie diese Berge endlos sind, so wird auch die Belohnung der Frommen unendlich sein; sowie diese Berge den Abgrund niederhalten, damit er nicht heraufkomme und die Welt überschwemme, ebenso halten die Frommen[3] das Strafgericht ab (wörtl. drücken es nieder), damit es nicht hervorbreche und die Welt verbrenne; und wie diese Berge besäet werden und

---

[1] In Lev. R. heisst es סרס המקרא ודרשהו, es steht also dort neben סרס noch ודרשהו und mit Recht, denn wenn es heisst: צדקתך על משפטיך כהררי אל על תהום רבה, so ist dies nicht blos ein סירוס, sondern vor allem auch eine דרשה.

[2] Statt על lesen C. M. und auch manche Ausg. (z. B. Wilna) עד, doch ist dies offenbar ein Fehler, denn עד giebt kaum einen Sinn. Dieses על, das die ed. princ. ganz richtig liest, ist aufzufassen in der Bedeutung *gegen* (in feindl. Sinne), und zwar ergiebt sich diese Bedeutung des על aus der Darstellung des Lev. R. 27, 1, wo sich sofort an תהום רבה anschliesst: מה הרים הללו כובשין על תהום וגו׳ כך הצדקה כובשת הפורענות שלא תבא לעולם; im Sinne des על nun, das in der Verbindung «כובשין על תהום» steht, ist auch das על an unserer Stelle aufzufassen: die Milde soll ein Gegengewicht bilden gegen die Strafe und sie zurückdämmen, wie die hohen Berge einen Damm bilden gegen den Abgrund. Mit Lev. R. 27, 1 wäre auch hier daher besser *zuerst* zu lesen: מה הרים הללו נכבשים לתהום (= על ת׳) רבה וגו׳, und zwar noch aus folgendem Grunde: Wie aus Lev. R. hervorgeht, können unmöglich die Worte: מה הרים אין להם סוף וגו׳ eine Erklärung sein der Worte: צדקתך על משפטיך כהררי אל על תהום רבה, sondern, indem man zuerst als Erklärung auf צדקתך על משפטיך וגו׳ die Worte liest: מה הרים הללו נכבשים וגו׳, hat man das מה הרים הללו אין להם חקר וגו׳ als eine neue Art der Auslegung in Bezug auf die Worte צדקתך וגו׳ aufzufassen, und zwar würde man auch der Deutlichkeit halber mit Lev. R. vor מה הרים הללו וגו׳ die Worte צדקתך כהררי אל מה תהום אין לו חקר erwarten, und vor משפטיך תהום רבה ebenfalls nach Lev. R. In demselben Sinne ist auch aufzufassen das ומה התהום הזה לא נזרע וגו׳, also ebenfalls nicht als Erklärung des צדקתך על משפטיך כהררי אל וגו׳, sondern als eine weitere Erklärung des משפטיך תהום רבה וגו׳. Diese Auslegung findet sich nicht in Lev. R.

[3] Lev. R. hält sich mehr an die Worte des Textes, deshalb steht daselbst statt des concret. הצדיקים das abstr. צדקה.

Früchte tragen, so bringen auch die Handlungen der Frommen Früchte, siehe Jes. 3, 10: «Sagt vom Gerechten, dass er es gut hat u. s. w.[1]». Und wie dieser Abgrund keine Grenze hat, ebenso nicht die Strafen der Frevler, denn es heisst, Jes. 3, 11: «Wehe, den Bösen trifft Böses». Und wie dieser Abgrund nicht besäet wird und auch keine Früchte trägt, ebenso auch nicht die Thaten der Frevler, denn trügen sie Früchte, so zerstörten sie die Welt. —

[Die folgenden Episoden aus dem Leben R. J. b. Levis und des Alexander übergehen wir, weil sie aus dem Rahmen unseres Themas hinausfallen.]

R. Juda b. Simon deutete den Psalmvers auf Noah, (und zwar folgendermassen)[2]: Gott sprach[3]: Die Wohlthat, die ich Noah erwiesen, habe ich ihm in der Arche nicht erwiesen, sondern erst auf dem gewaltigen Berge[4]; mit Beziehung darauf

---

[1] Diese Belegstelle ist citiert wegen des Schlusses des Verses, der hier, wie auch sonst sehr häufig, obwohl Hauptsache mit וגו׳ angeführt wird, er heisst nämlich: כי פרי מעלליהם יאכלו, ebenso ist es mit dem Citat אוי לרשע רע, dessen Schluss lautet: וגמול ידיו יעשה לו.

[2] Gemäss dem weiter folgenden Citat: משפטיך וגו׳ liesse sich analog der erste Teil jenes Psalmverses hier erwarten, nämlich צדקתך כהררי אל, in der That lautet auch dieser Abschnitt in Lev. R. 27, 1 so: ד׳א צדקתך כהררי אל אר׳י בר סימון.

[3] In Lev. R. heisst es statt צדקה: אמר הקב׳ה צדקה שעשיתי שעשית. Diese Einführung der zweiten Person vertritt die Worte אמר הקב׳ה mit folgender ersten Person.

[4] C. M. hat die LA: לא עשיתי אלא עד הררי אל und ebenso auch Raschis Comm. z. Midr., und zwar erklärt er diese Worte so, dass die eigentliche צדקה die Gott an Noah ausgeübt, erst, nachdem die Arche sich auf dem Berge Ararat (ארטט = הררי אל) niedergelassen, zum vollen Ausdruck kam, indem Noah vorher noch immer um sein Leben besorgt, ein furchtsames und deshalb unglückliches Dasein führte, und erst mit dem sich Niederlassen der Arche auf dem Ararat alle seine Befürchtungen aufgab, wodurch er erst die wahre צדקה, die Gott an ihm ausgeübt, erkannte. Nach dieser Erklärung passt auch die folgende Belegstelle: ותנח וגו׳. Jedoch in Lev. R., wo die LA lautet: צדקה שעשית עם נח בתיבה כהררי אל שנ׳, ist allerdings die Erklärung die einfachste, nämlich die צדקה, die du (Gott) an Noah ausgeübt, war so gross, wie die gewaltigen Berge, doch in welchem Zusammenhang dazu die Belegstelle: ותנח התיבה — על הרי ארטט steht, ist dort nicht so klar.

heisst es Gen. 8, 4: «Im 7. Monat liess sich die Arche nieder (. . . auf d. Berge Ararat)». «Deine Strafgerichte sind ein gewaltiger Abgrund», d. h. die Schmerzen, die ich auf sein Zeitalter gebracht, die habe ich mir vom unermesslichen Abgrund her über sie gebracht[1], denn es heisst: «Es thaten sich auf die Tiefen». Und[2] als ich seiner gedachte, da gingen meine Gedanken nicht nur auf ihn allein, sondern auf ihn nebst allen, die bei ihm in der Arche waren. In Verbindung damit heisst es: «Gott gedachte Noahs und alles Lebenden bei ihm».

Par. 33, 2. Oder (die Worte: «Gott gedachte Noahs u. s. f.») sind in Verbindung zu bringen mit Koh. 9, 14: «Ueber eine kleine, von wenigen Leuten bewohnte Stadt kommt ein grosser König». Unter «dieser kleinen Stadt» ist die Welt zu verstehen; unter «den wenigen Leuten in derselben» das Sündflutgeschlecht[3]; mit dem König, «der über sie herkommt und sie belagert» ist Gott gemeint; «und er baut gegen sie grosse Belagerungswerkzeuge» nämlich krumme Wege (?) und Hinterhalte[4]; «und er fand in ihr einen armen und weisen Mann», dies war Noah[5]; «dieser rettete die Stadt durch seine Weis-

---

[1] Anders ist die Deutung in Lev. R. 27, dort heisst es: ומשפטיך שעשית עם דורו דקרקת עמהם ער תהום רבה = und was deine Strafgerichte betrifft, so nahmst du es mit ihnen so genau bis in die weite Tiefe hinab (Bezeichnung für den höchsten Grad von Genaunehmen), während hier das תהום רבה im eigentlichen Sinne genommen ist, wozu dann auch das folgende Citat passt: ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום, das zur Erklärung in Lev. R. weniger passt.

[2] Vor וכשזכרתי erwartet man das Ende des Psalmverses: ארם ובהמה תושיע ה׳, denn dieser Gedanke, der mit dem Vorhergehenden nicht enger zusammenhängt, wird im Folgenden behandelt.

[3] *Par. 33, 2.* — In der Parallelstelle hierzu Koh. R. Vers עיר קטנה heisst es: דור אנוש ודור מבול.

[4] Was unter עקמן zu verstehen, ist nicht klar; כמין (mit י) heisst «Hinterhalt».

[5] In Koh. R. heisst es als Beleg zu der Aussage שנ׳ כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה: זה נח, doch liegt in diesen Worten eigentlich kein Beweis, dass Noah *arm* und *weise* war; vielleicht liegt in diesem Beleg der Nachdruck auf ראיתי als Beleg zu «ומצא בה». Wenn Noah ein Armer genannt wird, so bezieht sich dies wahrscheinlich auf die Thatsache, dass Noah verachtet war, wie ein Armer, cf. Par. 30, 7, wenn ferner Noah hier mit einem איש חכם identifiziert wird, so beruht dies wohl darauf dass (s. Par. 29, 3) der Vers ולוקח נפשות חכם auf Noah bezogen wird.

heit», nämlich durch Darbringen von Opfern[1]; «niemand aber gedachte dieses armen Mannes», da sprach Gott: da ihr euch seiner nicht erinnert[2], so will ich seiner gedenken, so heisst es denn: «Gott gedachte des Noah».

Par. 33, 3. Oder «Gott gedachte des Noah» ist in Verbindung zu bringen mit Ps. 145, 19: «Gütig ist Gott gegen alle, und sein Erbarmen erstreckt sich auf alle seine Geschöpfe». R. Levi deutet den ersten Halbvers so: «Gütig ist Gott gegen alle, nämlich alle, die (von denen es erkenntlich ist, dass sie) seine Werke sind[3]. R. Samuel giebt folgende Auslegung[4]:

---

[1] Nach diesen Worten ist der Umstand, dass Noah Opfer dargebracht hat, ein Beweis dafür, dass er die Welt gerettet hat. Dies lässt eine doppelte Erklärung zu: 1) weil Noah einst Opfer darbringen sollte, rettete ihn Gott von dem Verderben durch die Sündflut, und durch ihn und seine mit ihm gerettete Familie pflanzte sich die Welt weiter fort, somit wurde die Welt durch ihn gerettet (allerdings hätte nach dieser Erklärung Gott nicht ihn und seine *ganze* Familie zu retten brauchen), 2) infolge seines Opfers ward ihm von Gott die Versicherung zu Teil, dass er keine Sündflut mehr auf die Welt bringen würde, und darin kann die Rettung der Welt (allerdings der zukünftigen Geschlechter gesehen werden). Nach Koh. R. hat die Zurechtweisung des ד׳ה (cf. Par. 30, 7) den Noah würdig gemacht, die Welt zu retten.

[2] אנהר heisst «Licht fallen lassen» oder etwa: «ans Licht bringen», d. h. daran denken. In Koh. R. ist das gewöhnliche Verbum für «erinnern» gebraucht.

[3] *Par. 33, 3.* — R. Levi bezieht das מעשיו im zweiten Halbvers auch auf den ersten und beschränkt das לכל in טוב ה׳ לכל durch die Worte שהוא מעשיו, so dass das לכל dahin zu deuten ist, dass er nur dann gegen alle gütig ist, wenn sie das Werk Gottes sind, doch ist alles das Werk Gottes, deshalb ist das שהוא מעשיו so zu fassen, dass sie durch ihr Verhalten (gottgefälliges) zeigen, dass sie von einem solchen Schöpfer abstammen. Allerdings ist diese Ausdrucksweise für einen solchen Sinn nicht sehr gut gewählt, doch dies rührt wohl daher, dass der Midr. entsprechend dem gewöhnlich als sing. gebrauchten כל statt des zu erwartenden plur. שהם מעשיו mit dem sing. fortfährt שהוא, und dass er das Wort מעשיו im Psalmvers beibehalten will.

[4] R. Samuel erklärt den Psalmvers folgendermassen: er nimmt das «ורחמיו על כל» für sich, und zwar als ob da stände: «ורחמיו על הכל» = sein Erbarmen über alle; und ebenso das מעשיו besonders, und zwar als Nachsatz «sind seine Eigenschaften». Diese LA der ed. princ. scheint mir den besten Sinn zu geben, weniger verständlich ist die LA des C. M., dem sich viele Ausgaben anschliessen: ורחמיו על הכל שהן מדותיו הוא מרחם.

Gütig ist Gott gegen alle und sein Erbarmen erstreckt sich auf alle, denn unter seine Eigenschaften gehört Barmherzigkeit. Nach R. Josua aus Sichnin[1] im N. von R. Levi sind diese Psalmworte so zu verstehen: Gütig ist Gott gegen alle, und von seiner Barmherzigkeit teilt er allen seinen Geschöpfen mit. R. Tanhuma, R. Abba b. Abin i. N. von R. Aha sprachen folgendes aus: Tritt morgen ein Jahr der Dürre ein[2], und die Geschöpfe werden gegenseitig Mitleid mit einander haben, so wird auch Gott von Erbarmen mit ihnen erfüllt sein. [Die folgenden Episoden, weil nicht zur Geschichte Noahs gehörend, übergehen wir.]

Oder[3] Ps. 145, 19: «Gut ist Gott allen u. s. f.» in Verbindung mit dem Verse: «Gott gedachte des Noah u. s. w.». R. Samuel b. Nahmani sagte: Wehe den Frevlern, denn sie kehren die Eigenschaft der Barmherzigkeit Gottes in die des Rechts um. Denn überall, wo in der Bibel יהוה steht, soll dies die Eigenschaft der Barmherzigkeit Gottes andeuten, siehe Ex. 34, 6[4]: «ה, ה ist ein erbarmungsvoller und gnädiger

---

[1] R. Josua erklärt das ורחמיו על כל מעשיו so, dass Gott seine Eigenschaft, die zum Erbarmen hinneigt, auch auf seine Geschöpfe (den Menschen) überträgt, und an diesen Gedanken knüpfen sich speziell die folgenden Sagen. C. M., sich genauer an den Text haltend, liest nicht: ורחמיו על כל מעשיו הוא, sondern: ומרחמיו הוא נותן לבריותיו נותן על הבריות, wobei das ורחמיו על כל מעשיו Citat ist, aus dem das ורחמיו als Object zu הוא נותן על הבריות zu ziehen ist, besser wäre allerdings, wenn nach מעשיו noch einmal ורחמיו stände.

[2] Etwas sonderbar ist der Ausdruck «למחר שנת בצורת באה» «morgen kommt ein Jahr der Teuerung», der wohl einen hypothetischen Satz vertreten soll, welcher fortgeführt wird durch והבריות מרחמין, als zweite Hypothese, mit dem Nachsatz: והק׳בה מתמלא. Man hätte erwartet: אם בצורה באה = «wenn eine Teuerung kommt...»

[3] Wegen dieses Absatzes, der eigentlich allein hierher gehört, insofern er den Psalmvers 145, 19 mit dem Vers ויזכור אלהים וגו׳ zusammenbringt, haben die von uns übergangenen Sagen, welche eine homiletische Deutung für ebendenselben Psalmvers enthalten, ihren Ort in diesem Zusammenhang gefunden.

[4] Dieser und die folgenden Verse, wo ה, ה, das sonst nur vom barmherzigen Gott gesagt wird, Gott bezeichnet, da wo er eine strafende Gewalt ausüben will, ist ein Beweis dafür, dass die Frevler die מדת הרחמים in מדת הדין umwandeln; bei den צדיקים ist die Beweisführung für das Gegenteil dieselbe.

Gott», und doch heisst es Gen. 6, 5: «ה sah, dass gross war die Bosheit der Menschen auf der Erde». Ferner (ibid., 6 u. 7): «ה bereute es, den Menschen erschaffen zu haben, und ה sagte: ich will vertilgen . . . .» Wohl dagegen den Frommen, denn sie wandeln gerade die Eigenschaft der Gerechtigkeit Gottes in die der Barmherzigkeit um; denn überall, wo אלהים steht, deutet dies die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit an; vgl. Ex. 22, 27: «אלהים (d. Richter) sollst du nicht fluchen»; ferner Ex. 22, 5: «Vor אלהים (d. Richter) soll die Rechtsache beider kommen»; und doch heisst es (Ex. 2, 24): «אלהים hörte ihr Geschrei, אלהים gedachte seines Bundes . . . .; (Gen. 30, 21) אלהים gedachte der Rahel u. s. w.» — (Oder) «Gott[1] gedachte des Noah». Was war es, woran Gott sich zu seinen Gunsten erinnerte[2]? Er dachte daran, dass er sie[3] (die Geschöpfe) 12 Monate in der Arche ernährt und erhalten hat. «Gott gedachte des Noah», und zwar gestattete es das Recht[4] wegen der reinen Tiere, die er mit in die Arche genommen hatte. Nach R. Eleasar wurde Noah nach seinem Opfer benannt[5], denn es heisst:

---

[1] Mit ויזכור אלהים וגו׳ hört der eigentliche Zusammenhang mit dem Vorhergehenden auf, insofern dies nicht mehr in Verbindung mit dem genannten Psalmvers behandelt wird.

[2] Fast überall, wo das Wort ויזכור in der Bibel vorkommt, fragt der Midr.: מה זכירה נזכר לו (C. M. מה זכרון), und zwar meistens in der etwas auffälligen Form von נזכר, einem masc., nach einem fem. זכירה, siehe Par. 51, 6. Man hat deshalb das מה זכירה als einen acc. aufzufassen. Dafür spricht einigermassen Par. 73, 4, wo es von Rahel heisst: מה זכירה זכר לה, wobei es deutlich ist, dass das זכירה acc. ist.

[3] Das אותם ist wohl zu beziehen auf die hier durch וגו׳ angedeuteten Worte: את כל החיה ואת כל הבהמה.

[4] Durch die Worte והדין נותן soll gesagt werden, dass, wenn es heisst: ויזכור אלהים את נח, nicht nur der Gott der Barmherzigkeit seiner gedachte, sondern auch der Gott des Rechts, insofern er es auch dadurch verdient hatte, dass er die reinen Tiere (nämlich je sieben Reine, während blos je zwei Unreine) mit in die Arche hineingenommen hatte, und zwar deshalb mehr von den Reinen, weil er später ein Opfer bringen wollte.

[5] Fraglich ist, in welchem Zusammenhang die folgenden Worte, die schon Par. 25 behandelt sind, mit dem Vorausgehenden stehen? Dieser kann höchstens der sein: Noah wurde nach dem einst von ihm zu bringenden Opfer, bei dem der Ausdruck ניחוח steht (dem ניחוח entsprechend) Noah genannt, damit sich dieses nun erfüllte, d. h. damit er jenes Opfer bringe, nach dem er benannt war, gedachte Gott seiner (ויזכור אלהים).

«Gott roch den angenehmen Duft (ניחוח—נח)»; nach R. Jose b. Hanina nach der Ruhe der Arche, von der es heisst: «die Arche ruhte (נח—ותנח) am 7. Monat». [Ueber d. Folg. siehe Par. 25[1].]

Par. 33. 4. «Und die Quellen des Abgrunds wurden verstopft». R. Eleasar sagte: Zum Bösen (Gen. 7, 11) «öffneten sich an jenem Tage *alle*[2] Quellen des weiten Abgrunds», zum Guten aber «wurden Quellen verstopft», aber nicht *alle* Quellen, ausgenommen[3] [4] waren nämlich die Quelle von Tiberias[5], Ablonis[6] und der Grotte von Paneas[7]. «Und die Arche liess sich nieder am 7. Monat am 17. desselben u. s. w.» auf dem Berg der Kardunier[8].

Par. 33, 5. «Und es war am Ende von 40 Tagen, da öffnete Noah (das Fenster)». Dies ist ein Beweis für R. A. b. Kahna, wenn er sagt (s. Par. 31, 11): ein Fenster (war das צוהר)[9]. «Und er schickte fort den Raben». Dies steht in Verbindung mit Ps. 105, 28: «Er schickte Finsternis aus, und diese ver-

---

[1] Die folgenden Worte stehen in keinem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden und sind blos durch den Einfluss der Stelle Par. 25 in diesen Text gekommen.

[2] *Par. 33, 4.* — Der Gegensatz liegt darin, dass im ersten Vers כל מעינות im zweiten מעינות (ohne כל) steht.

[3] Das חוץ ממעין טבריה וגו׳ ist die Erklärung von אבל לא כל מעינות.

[4] Weil manche, wie die Quelle von Tiberias u. s. w. zum Segen und Heil dienten, wurden sie nicht geschlossen.

[5] מעין טבריה bekannt unter dem Namen חמי ט׳, die heissen Quellen von Tiberias.

[6] Dieser Ort ist nicht bekannt. Es kann etwa Αὔλων darin stecken.

[7] פמייס *Paneas*, bekannt als Quellort des Jordan.

[8] קרדונייא Targ. Onk. von אררט. *Kardun* ist ein Gebirgsland links vom oberen Tigris und wird auch von Berossos als Apobaterion der Arche genannt.

[9] *Par. 33, 5.* — Auffallend ist hier die Kürze des Ausdrucks, man hätte nämlich statt des einfachen חלון im Anschluss an Par. 31, 11 צוהר זה חלון und mit C. M. nach ר׳א בר כהנא das Wort דאמר erwartet. Zu erklären ist diese Kürze als wörtliche Anführung derjenigen Worte, mit denen (Par. 31, 11) R. A. bar Kahna das צוהר תעשה לתיבה erklärt, nämlich der Worte ר׳ אבא בר כהנא אמר חלון.

breitete Finsternis[1]». «Und der Rabe ging fort und flog hin und her». Nach R. Judan i. N. von R. Simon fing er (der Rabe) mit ihm einen Wortwechsel an[2]. Er sagte nämlich zu ihm[3]: Von allen Tieren, allem Gewild und Geflügel hier entsendest du nur mich. Darauf erwiederte ihm Noah: Welches Bedürfnis kann die Welt nach dir[4] haben? Doch weder zum Essen noch zum Opfer? Nach R. Berachja i. N. von R. Abba b. Kahna hatte Gott zu Noah gesagt (als die Tiere in die Arche kamen): Nimm ihn auf, denn die Welt wird ihn einst nötig haben. Wann wird dies sein? fragte Noah. Wenn einst das Wasser ausgetrocknet und von der Erdoberfläche verschwunden ist, lautete die Antwort. Es wird nämlich ein Frommer erstehen, der Trockenheit über die Welt bringen wird[5], und dann werde ich seiner bedürfen, siehe 1. Kg. 17, 6 «und Raben brachten ihm Brod und Fleisch des Morgens und des Abends[6]». Nach R. Juda sind unter den (1. Kg. 17, 6 genannten) עורבים jedoch die Bewohner einer Stadt zu verstehen in dem Grenzgebiet von Beth Schean, mit Namen ערבי. Nach R. Nehemia waren es wirklich Raben, und zwar brachten sie ihm jenes von der Tafel Josaphats[7]. R. Akiba trug einst die Sündflutgeschichte vor in Genzak, einer Stadt in Medien, doch man weinte nicht darüber; sobald er ihnen aber die Geschichte Hiobs vortrug, brachen sie sofort in Weinen aus. Da rief jener über sie (das Sündflutgeschlecht) aus den Vers

---

[1] Dieses Citat besagt hier wohl folgendes: Noah wählte den Raben, den man wegen seiner Körperfarbe als Vogel der Finsternis ansehen kann, zum Boten. Wie aber Finsternis nur Finsternis verbreitet (Ps. 105), so verbreitete auch dieser Vogel nur Finsternis, indem er Noah dadurch im Dunkeln liess, dass er seine Botschaft nicht erfüllte.

[2] Der Midr. bringt das וישוב mit השיב zusammen.

[3] Cf. den Wortwechsel zwischen dem Raben und Noah in Sanh. 108 b.

[4] Statt צורך בך wäre das צורך לך von C. M. gewöhnlicher.

[5] Insofern sich die Prophezeihung Elias, dass Dürre und Regenmangel eintreten werde, verwirklichte, lässt sich von ihm sagen, dass er die Erde trocken machte.

[6] Vgl. die Darstellung über die Speisung Elias durch die Raben in Hulin 4 b Ende und 5 a Anf.

[7] Vgl. Num. R. 23, wonach die Raben Elias Speise deshalb aus dem Hause Josaphats holten, und nicht aus dem Ahabs, was Hul. 5 a behauptet wird, weil nämlich jenes voller Götzen war.

Hi. 24, 10: «Ihn vergisst der Mutterleib; er ist das Labsal von Gewürm, er wird nicht mehr in Erinnerung gebracht, und es wird zerbrochen wie Holz der Frevler». Die Worte «ישכחהו רחם» besagen: sie haben das Erbarmen mit dem Menschen vergessen[1], so lässt auch Gott das Erbarmen mit ihnen verschwinden; «מתקו רמה», weil sie den Wurm von sich (an ihrem wohl gepflegten Leibe) gemästet haben. In Bezug auf die Worte: עוד לא יזכר ותשבר כעץ עולה sagt R. Abahu: Es heisst nicht תעקר, sondern תשבר, nämlich wie etwas, das zwar zerbrochen ist, aber[2] (?) einen Ersatz dafür entstehen lässt, und dieser Ersatz (auf das Sündflutgeschlecht angewandt) bestand in der Generation der (babylonischen) Sprachverwirrung.

Par. 33, 6. «Und er schickte die Taube aus . . . und diese fand keine Ruhe». Juda b. Nahman i. N. des R. Simon sagte: wenn sie einen Ruheort gefunden hätte, wäre sie nicht zurückgekehrt[3]. Und dem ähnliches findet sich Thren. 1, 3: «Sie sass unter den Völkern und fand keine Ruhe», hätte sie Ruhe gefunden[4], so wäre sie nicht zurückgekehrt. Ferner findet sich

---

[1] Weil sie selbst mitleidslos waren, liess auch Gott das Mitleid mit ihnen verschwinden, nämlich speziell hier bei den Bewohnern von Genzak, während diese bei der Geschichte Hiobs voll Mitleid in Thränen ausbrachen.

[2] C. M. liest statt ומעלה ; ואינו מעלה ebenso auch Jalk. Hi, und so muss wohl auch in der That gelesen werden, denn 1) aus den Worten des Midr. תעקר אין כתיב כאן אלא תשבר geht hervor, dass unter dem תשבר hier ein geringerer Grad des Zerbrechens gemeint ist; 2) würde, falls es ואינו מעלה hiesse, das ואיזה זה דור הפלגה gar nicht hierher passen, vielmehr würde man dafür eher דור המבול erwarten (dies ist zwar die LA des C. M.), weil, wenn auch das ד׳ הפ׳ streng genommen von den Söhnen Noahs abstammt, und in Anbetracht dessen allerdings nicht gut als חליפין vom ד׳ המ׳ angesehen werden kann, es wenigstens in der Nachahmung der Sünden desselben sein Nachfolger (חליפין) war.

[3] *Par. 33, 6.* — Der Midr. kommt zu dieser Deutung, weil nicht einfach ותשב steht, sondern noch die Worte: ולא מצאה מנוח, und analog deutet er andere Stellen der Bibel, wo ebenfalls die Worte: ולא מצאה מנוח vorkommen; und zwar ist er um so mehr dazu berechtigt, als der Vergleich Israels mit einer Taube in der Bibel sehr beliebt ist.

[4] Auffallend ist hier der Gebrauch des Plur, wo unmittelbar vorhergeht אלו מצאה מנוח, entweder liesse sich beidemal der Sing. erwarten, dem Texte gemäss, oder beidemal der plur. als constr. κατὰ σύνεσιν. *Jalk.* liest beidemal den plur.

dem ähnliches Deut. 28, 65: «Und unter diesen Völkern sollst du nicht zur Ruhe kommen und keine Rast wird sein u. s. f.» Hätten sie Ruhe gefunden, so wären sie nicht zurückgekehrt. — «Da wartete er noch 7 Tage». Nach R. Jose (vergingen seit der Absendung des Raben bis zum Verlassen der Arche) 3 Wochen[1]. «Und er sandte abermals die Taube fort, und sie kam zurück mit einem Oelblatt (טרף) im Munde». Was bedeutet das Wort טרף? Es heisst soviel wie קטיל (getötet)[2]; vgl. Gen. 36, 33: «Zerissen, ja zerissen (טרוף טורף) ist Joseph». Da sprach er zu ihr: Hättest du es liegen lassen[3], so wäre ein grosser Baum daraus entstanden. Woher brachte sie es aber her[4]? Nach R. A. b. Kahna aus den Gebüschen[5] von Palästina. Nach R. Levi vom Oelberge[6], denn[7] Palästina wurde nicht durch die Sünd-

---

1 Die Worte des R. Jose sind sehr dunkel ausgesprochen, denn so wie der Wortlaut hier ist, wäre man fast geneigt, das שבעת ימים hier als ג׳ שבועות ימים zu deuten, was durch den Schluss des Kapitels widerlegt wird. Man hätte vielmehr, da das ג׳ שבועות ימים die Zeit umfassen muss, die zwischen dem Absenden des Raben und dem Verlassen der Arche verstrichen ist, indem die Zeit zwischen dem Absenden des Raben und dem der Taube, aus אחרים (ימים) zu schliessen, wohl auch als sieben Tage anzunehmen ist, etwa einen Text erwartet: ג׳ שבועות ימים היו בין שליחת העורב ליציאת מן התיבה.

2 טרף heisst 1) Blatt 2) Zerrissenes; in der zweiten Bedeutung nimmt es hier der Midr.

3 Sämmtliche Parallelstellen zu diesen Worten lesen Masculinsuff., und mit Recht, denn עלה ist in der That masc.; so Cant, R. v. הנך יפה Cap I. אילולי קטל י ת י ה, v. הנך יפה Cap. IV. אילולי קטלתיניה; Lev. R. 31, 17: קטלתיה.

4 Die Frage: מהיכן הביאה אותו ist insofern berechtigt, als ja die Welt durch die Sündflut damals zerstört und vernichtet war; woher kam also jenes Blatt?

5 Statt שבשושין liest C. M. שבטוטין, ebenso der Aruch. An sich wären beide Bildungen denkbar, da aber das Wort nur an dieser Aggadastelle vorzukommen scheint, so hat man sich an das besser bezeugte שבטוטין zu halten, etwa = «Gebüsch.»

6 Dieselbe Ansicht hat auch Targ. Jon., der das עלה זית טרף בפיה übersetzt mit: והא טרפא דזיתא לקיט תביר ומחית בפומא דנכבתיה מן טור משחא.

7 Statt der einfachen Begründung mit ך heisst es Cant. R.: הדא הוא דאמרין בריתא — das stimmt überein mit dem, was die Leute sagen, und Lev. R.: הדא דאינון אמרין; vgl. mit dieser Ansicht, dass Palaestina

flut überschwemmt, und dies ist eben das, was Gott zu Ezechiel gesagt hat (Ez. 22, 14): «Ein Land, das nicht gereinigt, das nicht beregnet worden zur Zeit des Zornes». Nach[1] R. Bibi[2] wurden ihr die Thore des Gartens Eden geöffnet, und von dort brachte sie es her. Darauf sagte R. Abahu[3]: Hätte sie es aus dem Garten Eden gebracht, würde sie dann nicht etwas Vorzüglicheres mitgenommen haben? Zimmt oder Balsam[4]? Nein, sie wollte vielmehr ihm damit eine Andeutung geben. Sie sagte nämlich zu ihm: Besser[5] ist etwas, das noch bitterer als dieses ist, denn etwas Süsses aus deiner Hand. «Da wartete er noch 7 andere Tage — dies ist eine Stütze für das, was R. Jose b. Hanina (oben) gesagt hat, nämlich 3 mal 7 Tage (wartete er) — und er sandte aus die Taube, sie aber kehrte nicht mehr zu ihm zurück».

— *Par.* 33, 7. «Und es war im Jahre 601 am ersten Tage der

---

nicht durch die Sündflut überschwemmt worden ist, Par. 32, 10. טף — (eigentl.) schwimmen, kann in dieser Bedeutung als passiv gebraucht werden von überschwemmen.

[1] In Cant. R. sowohl, wie in Lev. R. 31, 17 folgt auf das Citat aus Ez. eine Widerlegung der Annahme, dass Palaestina nicht überschwemmt wurde, indem es heisst: א ר יודן אפילו אצטרובלין של רדים נמחו במים (cf. P. 30, 8.) Deshalb weicht wohl R. Bibi von den beiden ersten Ansichten ab, und behauptet die Taube habe das Blatt aus dem Paradies geholt.

[2] Statt R. Bibi heisst es Lev. R. ר ברכיה und Cant. R. (ebenso C. M.) ר טרוי.

[3] Statt אבהו Cant. R.: ר איבו.

[4] An sämtlichen Parallelstellen heisst es statt אי קנמין אי פרסמון genauer כגון קנמון ופרסמון.

[5] Das Wort מוטב fehlt in C. M. und in sämtlichen Parallelstellen. Das מר מזה hat comparat. Sinn (noch etwas Bitteres als dieses Olivenblatt); dies geht nämlich deutlich aus den Parallelstellen hervor, wo neben מר מזה noch gesagt ist: מתרת ידו של הקב ה, das man in unserem Text vermisst. — Auffallend ist, dass die Taube dies zu Noah spricht, der doch nicht die Frage an sie gestellt hat. Man würde daher hier eher eine Darstellung erwarten, wie in Erubin 18b, woselbst die Taube nicht Noah, sondern Gott anredet; fast ebenso wie in Erubin auch Sanh. 108b und Pirke d. R. Elieser 23. — Die Taube redend einzuführen, ist der Erzähler veranlasst durch das Wort בפיה, cf. Raschi Pent.: ודרשו בפיה לשון מאמר אמירה, und ihr eine solche Rede in den Mund zu legen ist er, wie aus Erub. 18 deutlich hervorgeht (כתיב הכא טרף וגו׳) durch das Wort טרף veranlasst.

Woche, am ersten des Monats». Wir haben gelehrt: das Strafgericht über das Sündflutgeschlecht dauerte 12 Monate. Wie so? (Es heisst:) 'ein[1] 600 Lebensjahre Noahs, im 2. Monate, und zwar am 17. desselben»; ferner heisst es: «Der Regen war über der Erde 40 Tage und 40 Nächte»; dies betraf die Monate Marheswan und Kislev[2]; ferner heisst es: «Die Gewässer wuchsen auf der Erde 150 Tage lang», dies waren die Monate: Tebeth, Schebat, Adar, Nisan und Ijar. «Die Arche ruhte am 17. des 7. Monats auf dem Araratgebirge». Dies war der Monat Siwan, welcher in der That der 7. Monat seit dem Aufhören[3] des Regens ist. Und zwar hatten die Wasser seit 16 Tagen[4] je 4 Tage immer eine Elle abgenommen; 1 ½ handbreit jeden Tag. Daraus ergiebt sich, dass

---

[1] *Par.* 33, 7. — Parallel dem folgenden וכתיב vor ויהי הגשם וגו׳ würde man auch hier nach היא כיצד erwarten כתיב.

[2] Die folgende Darlegung beweist nicht nur den am Anfang derselben ausgesprochenen Satz, dass das Strafgericht der Sündflut 12 Monate dauerte, sondern verfolgt den Verlauf derselben nach ihren Hauptetapen.

[3] Als חדש השני wird hier מרחשון angenommen, indem hier im Gegensatz zu sonst, wo der Nisan als der erste Monat des Jahres gilt, der Tischri als solcher angenommen wird. Wenn es heisst: זה מרחשון וככליו, so ist dies so aufzufassen, dass jene 40 Tage und Nächte des Regens in diese beiden Monate fielen.

[4] *C. M.* liest beidemal statt לירדת: להפסקת.

[5] Schwierig sind die Worte לט׳ז יום תכרו bis zu ד׳א, und sind so, wie sie hier ausgedrückt sind, schwer verständlich. Viel klarer lautet dieser Gedanke in Raschi Pent. Gen. 8, 4, wonach auch unsere Stelle zu erklären ist. Seit 16 Tagen (vom Anfang d. M. Siwan [nach den 150 Tagen] an) begannen die Wasser abzunehmen, und zwar je eine Elle alle 4 Tage; woraus dieses Letztere sich ergiebt, begründet der Midr. nicht, und das ist namentlich, was seine Worte so dunkel macht; Raschi dagegen schliesst dies daraus: am ersten des Monats Ab wurden die Berge sichtbar; das erste Abnehmen der Wasser begann am Ende der 150 Tage, welches nach Raschi am 1. Siwan war; zwischen 1. Siwan und 1. Ab sind gerade 60 Tage; nun aber standen die Wasser 15 Ellen hoch über den Bergen, wie allgemein angenommen wird; wenn sie nun in 60 Tagen 15 Ellen abgenommen [bis zum 1. Ab waren es ja verflossen], so nahmen sie in 4 Tagen gerade 1 Elle ab; am 17. Siwan liess die Arche sich nieder; in den vom 1. Siwan ab, seit welcher Zeit die Wasser abzunehmen begannen, verflossenen 16 Tagen hatten die Wasser aber erst 4 mal 1 Elle abgenommen, sie muss daher 11 Ellen im Wasser versenkt gewesen sein.

die Arche 11 Ellen im Wasser versenkt war; und[1] ganz hörten sie auf nach 60 Tagen[2]; mit Bezug darauf heisst es denn: «Die Wasser nahmen fortwährend ab bis zum 10. Monat», nämlich bis zum Monat Ab, welcher der 10. Monat ist, vom Herabströmen des Regens an gerechnet. Ferner[3] heisst es: «Es war im 601. Jahre am ersten Tage des ersten Monats, da waren die Wasser vertrocknet auf der Erdoberfläche». Diese wurde wie eine Art Wasserkanne[4]. «Und am 27. des 2. Monats war die Erde trocken», sie wurde wie ein dürres Feld, besäete man sie, so wuchs nichts, weil es noch ein Zeichen des Fluchs war, und ein solches ist nicht vereinbar mit dem Segen. Und so wartete man, bis Regen fiel, und erst dann säete man. — Die Bibel hätte einfach sagen sollen: am 17. des 2. Monats ward die Erde trocken. Warum heisst es daher: am 27. erst? Dies weist hin auf die 11 Tage, welche das Sonnenjahr mehr hat als das Mondjahr. Nach R. Simon b. Gamliel möge ein jeder, der sich überzeugen will, dass das Sonnenjahr 11 Tage mehr zählt als das Mondjahr zur Zeit der Sonnenwende im Monat Thamus einen Ritz in die Wand eingraben, und im künftigen Jahr zur selben Zeit wird die Sonne erst 11 Tage später dorthin kommen; daraus kann er jene Differenz von 11 Tagen entnehmen.

---

[1] Die Worte: וכולהם לס׳ יום חכרו führen nicht etwa die Berechnung des Vorhergehenden an, sondern verfolgen weiter den Verlauf der Sündflut.

[2] Deutlicher ist Raschi Gen. 8, 3 in seiner Berechnung: am 27. Kislev haben die Regen aufgehört, es bleiben also noch 3 Tage vom Kislev übrig, die mit 29 Tagen des Monats Tebeth 32 Tage ergeben, dann folgen noch die Monate Schebat, Adar, Nisan, Ijar (von den je 2: 29 Tage und je 2: 30 Tage zählen) zusammen also 118 + 32 = 150.

[3] Das ר׳א ist offenbar ein Fehler hier, denn die Ausrechnung, wieso das Strafgericht der Sündflut 12 Monate dauerte, ist noch nicht fertig, sondern umfasst noch das Folgende. C. M. liest das ר׳א nicht.

[4] Wenn der damalige Zustand der Erde mit einer Wasserkanne verglichen wird, so soll damit angedeutet werden, dass die Flüssigkeit noch nicht ganz verschwunden war. Glücklich ist dieser Vergleich allerdings nicht; denn man kann sich auch eine vollständig trockene Wasserkanne denken. Jalk liest statt מקפה : טפיח (Brei), womit der noch flüssige Boden eher verglichen werden kann.

III. Noah nach der Sündflut.

Par. 34, 1. «Gott redete zu Noah und sprach: Gehe heraus aus der Arche» vgl. hiermit Ps. 142, 8: «Bringe heraus aus dem Kerker meine Seele, damit ich lobe deinen Namen, durch mich gekrönt werden die Frommen, weil du an mir wohl gehandelt hast», wobei die Worte «הוציאה ממסגר נפשי» auf Noah[1] Anwendung finden, der 12 Monate in der Arche eingeschlossen war. «להודות את שמך» d. i. dass ich Dank zolle deinem Namen; «בי יכתירו צדיקים» d. h. dass durch mich die Frommen gekrönt werden; «weil du wohl gehandelt hast an mir» d. i. weil du zu mir gesagt hast: «Gehe heraus aus der Arche».

Par. 34, 2. Ps. 11, 5 heisst es[2]: «Gott prüft den Frommen, aber den Frevler und den Freund der Gewaltthat hasst seine Seele». [Die Uebersetzung des Folgenden findet sich Par. 32, 3, wo der Text fast ganz ebenso lautet].

Par. 34, 3. R. Judan i. N. von R. Aibu fing seinen Vortrag an mit Prov. 12, 13: «In dem Frevel mit den Lippen liegt ein Fallstrick für den Frevler, aus der Not entkommt aber der Fromme». Dies[3] heisst: Wegen der Auflehnung des Sündflutgeschlechts gegen Gott[4] kam Verderben über dasselbe. «Aus der Not entkommt der Fromme» damit (mit diesem

---

[1] *Par. 34, 1.* — Diese Psalmworte dem Noah zuzuschreiben, veranlasst den Midr. namentlich der Umstand, dass sie von David, auf den ja meistens die Handlung in den Psalmen sich concentriert, weniger passen, weil er in keiner Haft gewesen ist, wohl aber auf Noah, der in der Arche wie in einem Kerker eingeschlossen war.

[2] *Par. 34, 2.* — Die folgende Ausführung hat wohl wegen des Schlusses: ר׳א ה צדיק יבחן זה נח שנ׳ צא מן התיבה ihre Stelle hier noch einmal gefunden. (Siehe Textbemerkungen, Par. 32, 3.)

[3] *Par. 34, 3.* — Gemäss dem Folgenden: ויצא מצרה צריק זה נח, hätte man vor ממרך die Citierung des ersten Halbverses בפישע שפתים מוקש רשע erwartet.

[4] In Jalk. Prov. 948 heisst es nach שנ׳ ויאמרו לאל סור ; בהקב׳ה ממנו, wodurch also die Art der Empörung des Sündflutgeschlechts gegen Gott angegeben ist.

Frommen) ist Noah gemeint, von dem es heisst: «verlasse die Arche[1]».

Par. 34, 4. Oder «Gehe heraus aus der Arche» in Verbindung mit Koh. 10, 4: «Wenn der Zorn deines Herrschers dich trifft, verlasse nicht deinen Posten». Dies spricht[2] von Noah. Noah sagte nämlich: so wie ich nur mit Erlaubnis in die Arche hineingegangen bin, so will ich auch nur mit Erlaubnis wieder hinausgehen[3]. So heisst es denn gemäss dem Befehl: «Komm in die Arche»: «und Noah kam in die Arche[4]», und nach den Worten: «Gehe heraus aus der Arche»: «Und Noah ging heraus.»

Par. 34, 5. Oder «Gehe heraus aus der Arche» ist in Verbindung zu bringen mit Koh. 7, 19: «Die Weisheit macht den Weisen stärker als 10 Machthaber, die in der Stadt sind». «Die Weisheit macht stärker den Weisen» d. i. Noah[5], «als 10 Machthaber» dies bedeutet: als die 10 Geschlechter zwischen Adam und Noah[6]; denn[7] mit keinem von ihnen

---

[1] Zu beachten ist in diesen Ausführungen der refrainartige Schluss: צא מן התיבה.

[2] *Par. 34, 4.* — Als subj. zu מדבר ist zu ergänzen etwa הכתוב oder הקרא.

[3] In Koh. R. (siehe daselbst) wird durch das Factum die Anwendbarkeit auf Noah bewiesen, ohne dass sein Gedankenvorgang, wie hier, erwähnt würde.

[4] Das Factum des Hineingehens mit Erlaubnis wird direct aus den Worten der Bibel: ויבא נח — בא אל התיבה abgeleitet, und ebenso das Verlassen derselben aus: ויצא נח — צא מן התיבה. Deutlicher tritt dies in Koh. R. durch das מניין hervor.

[5] *Par. 34, 5.* — Mit welchem Rechte dieser Vers auf Noah bezogen werden kann, nämlich auf Noah als חכם, geht aus Par. 30, 6 hervor.

[6] Man vermisst hier eine Erklärung von אשר היו בעיר; denn, wenn man die שליטים als י' דורות (besser wäre zu lesen הי' דורות, weil der Midr. es wohl als bekannt voraussetzt, dass zwischen Adam und Noah 10 Geschlechter waren) auffasst, so entsteht die Frage, wie ist denn das אשר היו בעיר zu nehmen. Richtig liest deshalb Koh. R.: מי' שליטים אשר היו בעיר מי' דורות שמארם ועד נח, indem daselbst שמארם ועד נח die Erklärung zu אשר היו בעיר enthält. Schon Par. 33 wurde עיר קטנה mit עולם identifiziert, und ein solcher Gedanke liegt auch hier zu Grund.

[7] Sehr auffallend ist die 1. Person לא דברתי hier. Ferner hätte man statt ומכולם וגו' mit Koh. R. שמכולן לא נדבר אלא עמו erwartet, welche Worte, wie das ש deutlich zeigt, die Begründung enthalten, inwiefern die Weisheit den Noah höher stellte als die 10 Geschlechter.

allen habe ich gesprochen ausser mit dir, (wie es heisst): «Gott redete mit Noah.»

Par. 34, 6. Oder in Verbindung mit Koh. 3, 1: «Alles hat seine Zeit und Frist, ein jeder Gegenstand unter dem Himmel.» Dem Noah war seine Zeit bestimmt, in die Arche zu gehen, denn es heisst: «Komm du und dein ganzes Haus in die Arche». Seine Zeit war ihm auch bestimmt, sie wieder zu verlassen, denn es heisst: «Gehe heraus aus der Arche». Dies veranschaulicht folgendes Gleichnis: Ein Aufseher, der seinen Posten verlässt, setzt einen andern an seine Stelle, sobald er aber zurück ist, sagt er zu diesem: Verlasse nun deinen Posten wieder. Oder folgendes: Ein Schreiber verreist nach einem Orte und ernennt einen andern zu seinem Vertreter; sobald er aber zurück ist, sagt er diesem: Verlasse jetzt deinen Posten [1]. Ebenso heisst es auch bei Noah: «Verlasse jetzt die Arche». Aber Noah konnte sich nicht entschliessen hinauszugehen, indem er bei sich dachte: Ich werde Kinder zeugen und mich vermehren zum Fluch, bis ihm Gott schwur, keine Sündflut mehr auf die Welt zu bringen, vgl. Jes. 54, 9: «Das sind mir wie die Wasser Noahs, da ich geschworen, die Wasser Noahs nicht mehr eintreten zu lassen».

Par. 34, 7. [Siehe Par. 31, 12 Ende].

Par. 34, 8. «Und alles Getier, das mit dir ist». R. Judan sagte: Geschrieben steht הוצא [2] und gelesen wird הויצא. — «Sie sollen sich vermehren *auf der Erde*» und nicht in der Arche [3]. — «Alles Getier und alles Gewürm u. s. w. alles,

---

[1] *Par. 34, 6.* — Die Uebertragung des Gleichnisses auf Noah ist sehr kurz gefasst, man vermisst nämlich die Begründung, weshalb Noah mit dem Stellvertreter des פרנס und dann mit dem des סופר zu vergleichen ist. Man hätte die Anwendung des Geichnisses auf Noah vielmehr etwa in folgender Form erwartet: So hat auch Gott, der mit einem פרנס zu vergleichen ist, die Welt verlassen (während der Sündflut) und Noah zu seinem Stellvertreter (als Ernährer in der Arche) ernannt. Sobald aber die Sündflut vorbei war, sagte er zu ihm: צא מן התיבה. Ebenso hätte man das Gleichnis von dem סופר ausgeführt erwartet, um so mehr, als es hierbei nicht einmal so klar ist, inwiefern Gott mit einem סופר, und Noah mit seinem Stellvertreter zu vergleichen sind (C. M. hat [wohl deshalb] das Gleichnis vom סופר nicht.)

[2] *Par. 34, 7* (siehe Bemerknngen *Par. 31, 12* Schluss).

[3] *Par. 34, 8.* — Der Midr. macht auf das sog. קרי כתיב aufmerksam, wie auch sonst, wenn ein solches in der Bibel vorkommt, doch ohne auf

was kriecht». R. Aibu sagte: das Wort רומש ist plene geschrieben, um Mischgattungen auszuschliessen [1]. «Nach ihren Familien» dies will das Castrierte ausschliessen. — Sieben Dinge wurden den Söhnen Noahs verboten [2]: Götzendienst [3], Blutschande [4], Blutvergiessen [5], Gotteslästerung [6], Uebertretung des Rechts [7], Raub [8] und der Genuss eines Gliedes von einem

---

dessen Erklärung einzugehen. Raschi (Pent.) erklärt dasselbe folgendermassen: ‚«היצא» hat den Sinn: Sage ihnen, dass sie herausgehen sollen, und «הוצא»: wenn sie nicht herausgehen wollen, bringe ich sie heraus (mit Gewalt).'

[1] Man würde לכלאים : לסירוס (רומש מלא פרט) erwarten statt רומש soll darauf hinweisen, dass das Tier auch im Besitze seiner vollen = aller seiner Glieder sein muss, während man andrerseits erwarten würde למשפחותם פרט לכלאים (= nach *ihren* Familien mit Ausschluss der Mischfamilien).

[2] Nach Par. 16, 6 hatte schon Adam 6 dieser Verwarnungen erhalten, nämlich alle die hier aufgezählten, mit Ausnahme des Verbots von אבר מן החי, und zwar werden daselbst jene Verwarnungen aus Gen. 2, 16 geschlossen; cf. auch Sanh. 56 a.

[3] Dies wird nach Par. 16, 6 daraus geschlossen, dass es bei Adam heisst ויצו [ה׳ אלהים על האדם וגו׳] und Hos. 5, 11: צו [הלך אחרי], ein Vers, der vom Götzendienst handelt (צו dort in der Bedeutung Menschengebot = Gebot des Götzendienstes). Ebenso leitet in Sanh. 56 b R. Izhak das Verbot des Götzendienstes für die Noahiden ab; R. Johanan aber schliesst es daselbst daraus, dass bei Adam in dem Verse Gen. 2, 16, und auch im zweiten Gebot des Dekalogs לא יהיה לך אלהים וגו׳ das Wort אלהים steht.

[4] Dies wird Par. 16, 6 und Sanh. 56 b daraus gefolgert, dass bei Adam, Gen. 2, 16 und ebenso Jer. 3, 1: לאמר הן ישלח איש את אשתו וגו׳ — ein Vers, der die Blutschande verpönt — das Wort לאמר steht.

[5] Nach Par. 16, 6 und Sanh. 56 b folgt dies daraus, dass es Gen. 2, 16 heisst: על האדם und Gen. 9, 6: שופך דם האדם.

[6] Dies Verbot wird Par. 16, 6 und Sanh. 56 daraus geschlossen, dass in Gen. 2, 16 und Lev. 24, 16: ונוקב שם ה׳, einem Verse, der von Gotteslästerung spricht, ה׳ steht.

[7] Nach Par. 16, 6 und nach der Ansicht R. Izhaks in Sanh. 56 b folgt dieses Verbot daraus, dass bei Adam steht: ויצו ה׳ אלהים und in Ex. 22, 27: אלהים לא תקלל, wo אלהים die Bedeutung «Richter» hat; eine solche Bedeutung hat also auch das אלהים in ויצו ה׳ אלהים, was dafür spricht, dass auch damals schon bestimmte Rechtsfälle bestanden. R. Johanan schliesst dagegen Sanh. 56 dieses daraus, dass es bei Adam heisst ויצו, und in dem Verse Gen. 18, 19, der von דינין spricht, ein fast gleiches Wort steht: יצוה.

[8] In Par. 16 und Sanh. 56 wird im Gegensatz zu den übrigen Geboten,

lebenden Tiere[1]. Nach R. Hanina b. Gamliel auch der Genuss des Blutes von einem lebenden Tiere[2]. Nach R. Elieser auch Gattungsvermischungen[3]. Nach R. Simon b. Johai auch Zauberei[4]. Nach R. Johanan b. Beroka auch das Castrieren[5]. Nach R. Asi sind die Söhne Noahs verwarnt worden in Bezug auf

---

bezw. Verboten, das Verbot von גזל direkt aus den Worten Gen. 16, 2: מכל עץ הגן אכול abgeleitet.

[1] Hinsichtlich dieses Verbots vergleiche Par. 16, 6 noch folgende Worte: אכול תאכל אמר ר׳ יעקב דכפר חנין מתי יתכשר לאכילה משתשחט רמז לו על אבר מן החי, demnach hat also Adam aus den Worten אכול אבר מן החי תאכל eine Andeutung auf das Verbot des Genusses von erhalten, indem nach R. Jacob aus Kfar Hanin die doppelte Ausdrucksweise אכול תאכל darauf hinweist, dass man nur dann das Fleisch essen darf, wenn es ein אוכל, d. h. wenn es geschlachtet worden ist. Nach Midr. R. 34, 13 hat Adam das Verbot von אבר מן החי noch nicht erhalten, weil überhaupt der Genuss von Fleisch verboten war, sondern erst die Noahiden. Demgemäss wird dieses Verbot auch aus einem anderen Vers abgeleitet, nämlich aus den Worten, die direkt an Noah und seine Söhne gerichtet sind, aus אך בשר בנפשו דמו וגו׳, und dies ist allerdings die natürlichere Ableitung.

[2] R. Hanina ben Gamliel schliesst nämlich, siehe Talm. Sanh. 59[a] aus den Worten: אך בשר בנפשו דמו וגו׳ erstens das Verbot von אבר מן החי, zweitens das Verbot von דם מן החי.

[3] Das Verbot von כלאים schliesst R. Eleasar, siehe Sanh. 60[a], aus den Worten את חקותי תשמרו, mit welchen Lev. 19, 19, wo von כלאים die Rede ist, beginnt, und die bei den anderen Geboten und Verboten jenes Kapitels nicht stehen, in dem er das חקים deutet als etwas, das schon längst eingegraben war (als Gesetz), nämlich schon z Z. der Noahiden. Dieses Verbot von כלאים bezieht sich nach dem Talm blos auf הרבעת בהמה (Vermischung verschiedener Tiergattungen) und auf הרכבת האילן (Pfropfen eines Baumes). Sonstige Kelaïm z. B. der Kleider und der Aussaat waren ihnen nicht verboten.

[4] Dass den Noahiden auch Zauberei verboten war, schliesst R. Simon, siehe Sanh. 59[b] und 60, daraus, dass direkt auf den Vers מכשפה לא תחיה der Vers כל שוכב עם בהמה folgt, der auf die Noahiden schon Anwendung fand, insofern das Verbot, das er enthält, zum Verbot von עריות gehört; denn dies spricht dafür, dass auch das Verbot, das im ersten Vers enthalten ist, auf die Noahiden Bezug hat.

[5] In Talm. Sanh. 57[a] ist das Verbot von סירוס für die בני נח begründet aus dem Verse שרצו בארץ ורבו בה, wobei der Gedankengang wohl der ist: da ein סריס sich nicht vermehren kann, so wäre auch die Ausführung des Gebots שרצו בארץ ורבו בה für einen solchen unmöglich.

alles, was in dem Abschnitt [1] (Deut. 18, 10) steht: «Es soll sich niemand unter dir finden, der seinen Sohn oder seine Tochter führt . . .», worauf [2] die Worte folgen: «denn ein Greuel ist dem Ewigen derjenige, der solches thut».

Par. 34, 9. «Noah baute Gott einen Altar», es heisst hier ויבן [3], welches die Bedeutung von נתבונן hat (= er verstand). Er dachte nämlich bei sich nach: Weshalb hat wohl Gott mir befohlen [4], von den reinen Tieren eine grössere Anzahl, als von den unreinen [5] (in die Arche zu bringen). Sofort «nahm er daher von jedem reinen Tier u. s. w.» [«Er brachte Opfer dar auf *dem* Alter»]. Nach R. Eleasar b. Jacob auf dem grossen Altar [6] in Jerusalem, woselbst der erste Mensch geopfert hatte;

---

[1] Statt des einfachen בפרשה würde man wie im Talmud בפרשת כשוף erwarten.

[2] Die Worte des Midr. hier sind sehr kurz gefasst, man hätte namentlich in dem Citat: כי תועבת ה׳ כל עשה אלה auch die Schlussworte: ובגלל התועבות האלה ה׳ אלהיך מוריש אותם מפניך erwartet, denn darin liegt, siehe Sanh. 56 b, der Hauptbeweis: wegen ihrer Greuel nämlich vertreibt Gott die Kanaaniter, doch kann Gott nur solche bestrafen, die er gewarnt, demnach müssen die Kanaaniter diese Warnungen schon zur Zeit der Söhne Noahs erhalten haben; ferner erwartet man statt des וכתיב בתריה, da כי תועבת ה׳ כל עשה אלה ובגלל התועבות . . . מוריש die Begründung des vorher Erwähnten anführt, besser דכתיב oder mit C. M. לימה.

[3] *Par. 34, 9.* — Der Midr. bringt das Wort ויבן, weil es nämlich nicht heisst ויבנה, ähnlich wie z. B. אז יבנה יהושע מזבח oder bei Elia ויבנה את האבנים מזבח, wo die Verbalform selbst deutlich zeigt, dass man es von בנה bauen abzuleiten hat, zusammen mit בין «unterscheiden, verstehen», indem er nämlich statt וַיִּבֶן (apocop. aus ויבנה) liest וַיָּבֶן; und dieses וַיָּבֶן ist = נתבונן.

[4] Der Text bietet hier eine erhebliche Schwierigkeit, denn es fehlt ja eigentlich zu צווני הקב׳ה das obj. Man hätte entweder erwartet: מפני מה צווני הקב׳ה להכניס בתיבה טהורים יותר מן הטמאים oder: מפני מה ריבה הקב׳ה בטהורים יותר מן בטמאים. C. M. liest richtig: מה טעם ריבה הקב׳ה בטהורים יותר מן הטמאים.

[5] Analog dem ריבה בטהורים erwartet man auch בטמאים.

[6] Dies schliesst R. Eleasar ben Jacob wohl daraus, dass es Gen. 9, 29 heisst: ויעל עולות בַּמִּזְבֵּחַ, woselbst die Determinierung des Altars hinweist auf einen längst bekannten Altar, nämlich bekannt aus der Geschichte Adams (cf. Targ. Jonath. Gen. 8, 10). Fraglich ist, warum dieser Altar das

es heisst nämlich Ps. 69, 32[1]: «das wird Gott mehr gefallen, als der Stier, der (zuerst) Hörner und (dann) Klauen hatte». — «Gott roch den angenehmen Duft». Nach R. Elieser haben die Söhne Noahs Freudenopfer dargebracht. Nach R. Jose b. Hanina Ganzopfer. R. Elieser hielt dem R. Jose entgegen: Es heisst doch Gen. 4, 4: «Abel brachte auch seinerseits von den Erstlingen seiner Schafe und von ihren Fettstücken (ומחלביהן)», d. h. von solchen, dessen Fett dargebracht wurde. Wie erklärt nun R. Jose diesen Vers[2]? Nach ihm bedeutet das מחלביהן: von den fetten unter ihnen[3]. Darauf wandte R. Elieser ein: es steht doch Ex. 24, 5: «Er sandte die Jünglinge Israels, dass sie Ganzopfer darbringen und Freudenopfer (שלמים) schlachten». Wie erklärt R. Jose diesen Vers[4]? Das Wort שלמים bedeutet nach ihm vollkommen in ihren Häuten, nämlich unabgezogen und unzerlegt[5]. Darauf wieder R. Elieser: Es heisst doch

---

Epitheton הגדול hat; der Grund davon wird wohl ähnlich dem sein, den der Midrasch Par. 16, 3 dafür anführt, dass Daniel in seinem Traum den חדקל (Tigris) einen נהר גדול nennt, nämlich weil er (nach dem Midr.) ganz Palästina umgab (jenes bevorzugte Land). Ebenso wird der Midrasch den Altar הגדול genannt haben, weil er sich in Jerusalem (der bevorzugten Stadt) befand. — Targ. Jonath. Par. 8, 20 führt an, dass Noah jenen Altar, der durch die Sündflutwasser zerstört worden, wieder erbaut hat.

[1] Dieser Psalmvers wird bezogen auf das Opfer, das Adam gebracht hat, als er sah, dass nicht infolge seiner Sünde die Sonne unterging, sondern dass dies der natürliche Gang der Weltordnung war. Bezogen wird dieser Psalmvers deshalb auf Adam, weil bei dem שור פר zuerst מקרין und dann erst מפריס steht, was nur von den ersten Geschöpfen der Welt gesagt werden kann, denn bei ihnen allein sind die Hörner vor den Klauen entstanden. (Cf. Ab. Sar. 8 a).

[2] Wie erklärt dies Jose? es wird ja nur von Friedensopfern das Unschlitt geopfert? also können es nicht Ganzopfer gewesen sein, wo alles verbrannt wurde. מרבר שחלבו קרב ist die Erklärung von ומחלביהן; קרב (intrans.) sich nähern (d. Altar) = dargebracht werden.

[3] R. Jose erklärt ומחלביהן: von den fetten Schafen (nicht vom Unschlitt).

[4] Was sagt darauf R. Jose, (welcher behauptet, die Noahiden hätten keine שלמים gebracht), hier Ex. 24, 5 steht ja ausdrücklich: sie brachten auch שלמים.

[5] Der Sinn dieser Worte ist folgender: R. Jose sagte: Dieser Vers Ex. 24, 5 beweist nichts gegen mich; denn es ist nicht שְׁלָמִים zu lesen, sondern שְׁלֵמִים = vollständige Opfer, ohne dass sie zerstückelt und ihnen

Ex. 18, 12: «Jethro, der Schwiegervater Moses brachte Ganz- und *Schlachtopfer*[1]». Wie verhält sich nun R. Jose zu diesem Verse? Er teilt die Ansicht desjenigen, der behauptet, dass Jethro erst nach der Gesetzgebung (zu Mose) gekommen ist[2]. R. Huna sagte: Ueber letzteren Punkt streiten R. Janai und Haija d. Grosse. Nach R. Janai kam Jethro vor der Gesetzgebung, nach R. Haija erst nach derselben. Nach R. Hanina ist nicht die Zeit der Ankunft Jethros (direct) ein Gegenstand der Meinungsverschiedenheit beider[3]. Wer nämlich der Ansicht ist, dass Jethro vor der Gesetzgebung zu Mose kam, der steht auf Seiten derer, welche behaupten, die Noahiden brachten Friedensopfer, wer dagegen der Meinung ist, dass Jethro nach der Gesetzgebung bei Mose eintraf, steht auf Seiten derer, welche behaupten, dass die Noahiden Ganzopfer brachten. Und folgendes ist eine Stütze für R. Jose b. Hanina, wenn es nämlich heisst Cant. 4, 16[4]: «Wache auf Nordwind und komme

---

die Haut abgezogen war. Es ist fraglich, warum nicht bei dem Verse Ex. 24, 5 geantwortet wird, dass R. Jose der Ansicht ist, Jethro sei erst nach der Gesetzgebung eingetroffen.

[1] זבחים = שלמים.

[2] Statt בא יתרו heisst es Lev. R. Par. 9: נתגייר יתרו = Jethro wurde Proselyt.

[3] Vgl. zum Folgenden Num. R. 13, 4, Cant. R. v. עורי צפון, Lev. R. Par. 9, aus welchen Stellen hervorgeht, dass das ולא פליגי nach vorausgegangenem איתפלגון so aufzufassen ist, wie wir es in unserer Uebersetzung angedeutet. In Jer. Meg. I, 11 besteht die Meinungsverschiedenheit in betreff der Ankunft Jethros zwischen R. Juda b. Rabbi und R. Janai, und da man daselbst nicht mehr die einzelne Ansicht eines jeden weiss, wird aus der Erklärung, die R. Juda über das וישמע יתרו giebt, dass nämlich Jethro von der Gesetzgebung auf dem Sinai «gehört hat», geschlossen, dass R. Juda das Eintreffen Jethros nach der Gesetzgebung festsetzte. Auch daraus geht hervor, dass nicht die Frage über das Eintreffen Jethros der Gegenstand einer Hauptmeinungsverschiedenheit war, sondern dass diese Meinungsverschiedenheit aus etwas anderem sich ergiebt.

[4] In der Auslegung des Verses Cant. 4, 16, als Stütze für die Ansicht des R. Jose, vermisst man irgend eine Angabe, dass dieser Vers nach der Gesetzgebung, speziell bei den Opferbestimmungen gesprochen wurde. In Cant. R. Vers ישקני מנשיקות wird gerade umgekehrt aus dieser Art der Auslegung des Verses עורי צפון geschlossen, dass das Hohelied in dem Stiftszelt, also bald nach der Gesetzgebung gesungen wurde (באהל מועד נאמרה).

Südwind»; die Worte «עורי צפון» deuten nämlich auf das Ganzopfer, das im N. (צפון) geschlachtet wurde. «עורי» selbst deutet auf etwas, was in Schlaf versunken und aufgeweckt worden ist[1]; die Worte «ובואי תימן» gehen auf die Friedensopfer, welche auf der südlichen Seite geschlachtet wurden, und zwar deutet das ובואי hierbei auf etwas Neues[2]. Nach R. Josua im Namen von R. Levi bietet auch[3] folgender Vers eine Stütze für die Ansicht des R. Jose b. Hanina, insofern es heisst Lev. 6, 2: Dies ist die Vorschrift für das Ganzopfer, *das ist das Ganzopfer*[4] . . .», welches die Söhne Noahs schon dargebracht, während es da, wo die Bibel auf Friedensopfer zu sprechen kommt[5], heisst: «Das ist die Lehre vom Friedensopfer», wobei dann nicht steht אשר הקריבו sondern ארש יקריבו, welches auf das Darbringen in der Zukunft hinweist[6]. — «Gott roch den Wohlgeruch», er roch nämlich den

---

[1] Dies konnte gesagt werden von dem Ganzopfer, weil ein solches schon vor der Gesetzgebung dargebracht wurde. In dem Ausdruck ובואי dagegen liegt der Begriff des Neuen, und dies passt auf שלמים, weil solche erst dargebracht werden sollten.

[2] In Jer. Meg. I, 11 findet sich eine Widerlegung dessen, was hier als Stütze für die Ansicht R. Joses angeführt wird, von seiten seines Gegners R. Elieser, indem es heisst: (besser מה עבד לה ר׳ יוסי בר חנינא (ר׳ אלעזר לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו בית המקדש שהוא נתון בדרום, d. h. R. Eleasar erklärt den gedachten Bibelvers folgendermassen: Wenn die Exulanten, die nach dem Norden (Babel) geführt wurden, erweckt werden, so werden sie kommen und den Tempel, der im S. lag, erbauen. In Lev. R. giebt R. Eleasar für Cant. 4, 16 zwei Erklärungen, von denen die eine ähnlich ist der des Jer. Meg. I, 13, siehe daselbst.

[3] Statt קרא מסייע ליה, als ob im Vorhergehenden nicht auch schon ein Vers aus der Bibel zum Beweis angeführt worden wäre, heisst es fast an sämtlichen Parallelstellen richtig אף הדין קרא; Jerusch. אוף דין קרייה.

[4] Dem Midr. erscheinen die Worte זאת תורת העולה היא העולה in היא העולה על מוקדה überflüssig für die gewöhnliche Auffassung, er erklärt sie daher als hinweisend auf jenes bekannte Ganzopfer, das die Noahiden schon dargebracht hatten.

[5] Statt וכי אתיא heisst es Par. 22, 5, ebenso Jerusch. und an anderen Parallelstellen richtiger אתי.

[6] מיכאן ולהבא ist die Erklärung zu יקריבו.

Duft unseres Vaters Abraham[1], der aus dem Feuerofen aufstieg, er roch ferner den aus dem Feuerofen aufsteigenden[2] Duft Hananjas, Michaels und Asarjas. Dies veranschaulicht folgendes Gleichnis: Dem Freunde eines Königs, dem dieser aus Verehrung für ihn eine prächtige Schüssel zum Geschenke machte, wird, als dessen Sohn auf den Thron kommt, diese Ehre nicht mehr erwiesen, wohl aber von dessen Enkel, weshalb er zu diesem spricht: Wie gleicht doch dein Geschenk dem deines Grossvaters[3]! Oder «Gott roch den Duft», nämlich den Duft des Märtyrergeschlechts[4]. Nach R. Menahma b. Seira wäre etwa folgendes ein Gleichnis hierfür: Ein König wollte einen Palast bauen, wusste aber nicht wo, da fand er ein Fläschchen mit Balsam, ging hin und roch davon und führte an jener Stelle seinen Bau auf; vgl. Ps. 24, 2: «Denn an Meeren hat er ihn gegründet (den Erdenbau), an Strömen ihn angelegt», und zwar auf das Verdienst hin «des Geschlechts,

---

[1] Die folgenden Auslegungen des וירח ה׳ ריח הניחוח ergeben sich dem Verfasser aus der Determinierung des ניחוח, und wenn er drei Beispiele anführt für das וירח ה׳, so geschieht dies wohl wegen der drei Ausdrücke וירח, ריח und ניחוח.

[2] Statt עולין erwartet man עולה auf ריח bezogen.

[3] Dem Freunde des Königs in dem Gleichnisse entspricht in unserem Zusammenhang Gott, dessen Verehrung darin sich äussern soll, dass man jeder Zeit bereit ist, für seine Ehre das Leben preiszugeben. Mit dem Könige, der seinen Freund in solcher Weise ehrte, ist Abraham gemeint; doch wie der Sohn des Königs eine solche Verehrung des väterlichen Freundes unterliess, so auch das ganze Geschlecht von Abraham bis Hananja, Michael und Asarja; diese erst, welche dem «Enkel» im Gleichnis entsprechen, wiederholen das Beispiel für jene Art der Verehrung, so dass Gott gleichsam sagen konnte: Wie gleicht doch dein (euer) Geschenk dem deines (eures) Grossvaters (Ahnen). — Die Preisgebung des Lebens für Gott wird verglichen mit dem Geschenk eines דסקוס an den verehrten Freund, doch weshalb gerade ein דסקוס? das wird aus dem Gleichnisse nicht klar.

[4] Unter dem דור השמד sind vor allem jene Gelehrten zu verstehen, welche nach dem Aufstand des Bar Kochba wegen Missachtung der Hadrianischen Edikte, die auf vollständige Vernichtung der jüdischen Religion hinzielten, unter Martern und Qualen hingerichtet wurden, und die von der Sage unter dem Namen «עשרה הרוגי מלכות» zusammengefasst sind.

das nach ihm sucht, das da sucht dein Antlitz Jacob, Sela[1]» (Vers 6).

Par. 34. 10. «Gott sprach zu seinem Herzen». Die Frevler sind in der Gewalt ihres Herzens vgl. 14, 1: «Es spricht der Nichtswürdige *in*[2] seinem Herzen». Gen. 27, 41: «Esau sprach *in* seinem Herzen». 12 Kg. 2, 26: «Jerobeam sprach *in* seinem Herzen». Esther 7, 6: «Haman sprach *in* seinem Herzen». Aber die Frommen haben ihr Herz in ihrer Macht, vgl. 1. Sam. 1, 13: «und Hanna sprach *zu* ihrem Herzen»; 1. Sam. 27, 1: «David sprach *zu* seinem Herzen». Dan. 1, 12: «Daniel nahm sich *zu* Herzen». — «Gott sprach zu seinem Herzen[3]: Ich will nicht mehr wiederholen . . . ich will nicht mehr wiederholen, d. h. wahrlich es soll völlig[4] genug sein. Die Rabbinen aber beziehen das eine לא אוסיף auf die Söhne Noahs (d. h. Gott will den Noabiden nicht mehr wiederholen) und das andere auf die zukünftige Generation. R. Haija der Grosse sagte: Unglücklich ist der Tag, dessen Schlechtigkeit der Bäcker schon hervorhebt mit den Worten[5]: «Denn bös ist

---

[1] Dieses דור השמד dessen Duft Gott roch, entspricht dem duftenden Balsamfläschchen im folgenden Gleichnis, um dessentwillen (eigentlich: auf dessen Stelle) der König den Bau des Palasts aufführt. Dieses Gleichnis besagt folgendes: Um des Märtyrergeschlechtes willen, das einst so wahre und innige Gottesergebung an den Tag legen sollte, entschloss sich Gott auf dem Meere, womit die Welt nach der Sündflut zu vergleichen war, seinen Bau aufzuführen, d. h. seine durch die Wasser der Sündflut zerstörte Welt wieder zu bevölkern.

[2] *Par. 34, 10.* — Das ב in בלבו zeigt nämlich an, dass sie unter der Herrschaft des Herzens stehen, selbst aber keine Macht über dasselbe haben, während das אל in «אמר אל לבו» die Herrschaft über das Herz anzeigt.

[3] Statt des ויאמר ה׳ אל לבו heisst es Par. 67, 8: דומין לבוראן ויאמר ה׳ אל לבו (בראשית ח) = sie gleichen darin ihrem Schöpfer, von dem es (Gen. 8.) heisst: «Gott sprach zu seinem Herzen»; ebenso auch Jalk. Noah. In unserem Texte muss man die Worte: ויאמר ה׳ אל לבו zum Folgenden ziehen, d. h. sie verbinden mit לא אוסיף und mit ihnen einen neuen Gedanken beginnen.

[4] לא אוסיף לא אוסיף ליסגי ליסגי, das zweite לא אוסיף, obwohl im Bibeltext von dem ersten durch andere Wörter getrennt, verbindet der Midr. mit dem ersten und fasst diese Wiederholung als Verstärkung: «es soll *wirklich* genug sein.»

[5] Hier erwartet man analog dem Folgenden: שנאמר.

der Trieb des Menschenherzens von Jugend an.» Abba Jose Hatorti sagte: Unglücklich ist der Sauerteig, von dem sein Schöpfer schon sagt, dass er schlecht ist, siehe Ps. 103, 14: «Denn er kennt unseren Trieb, er gedenkt, dass wir Staub sind». Die Rabbinnen behaupten: Unglücklich ist die Pflanzung, die schon nach dem Zeugnis ihres Pflanzers schlecht ist, siehe Jer. 11, 17: «Gott der Heerschaaren, der dich gepflanzt, sprach Böses über dich». Antoninus fragte unseren Rabbi einst folgendes: Wann wird dem Menschen der böse Trieb eingegeben, wenn er aus dem Mutterleib heraustritt oder vorher? Vorher, war die Antwort. Würde er aber, wandte der Erstere darauf ein, falls er wirklich dem Menschen eingegeben wurde, so lange er noch im Mutterleibe sich befand, nicht den Leib der Mutter durchbohrt haben und herausgetreten sein? Darauf pflichtete ihm Rabbi bei, weil seine Ansicht mit der der Bibel übereinstimmte[1], denn es heisst (Gen. 8, 21): «Böse ist der Trieb des Menschen מנעריו», welches «מנעריו» nach R. Judan, weil defectiv geschrieben, bedeutet: Von dem Augenblick an, wo der Mensch sich regt[2], aus dem Mutterleibe herauszutreten. Ferner fragte Antoninus unseren Rabbi: Wann tritt die Seele in den menschlichen Körper ein, wenn er den Mutterleib verlassen, oder noch in demselben. Nach seinem Austritt antwortete der Rabbi: Darauf jener: Wie ist dies möglich? Wird nicht z. B. das Fleisch, wenn man es 3 Tage ohne Salz lässt, übelriechend? Darauf stimmte ihm Rabbi bei, weil seine Ansicht mit der der Bibel übereinstimmte, wo es heisst (Hi. 10, 12): «Leben und Gnade hast du mir erwiesen, und deine Obhut schirmte meinen Odem». Wann gabst du mir den Odem[3]? Von der Zeit an, wo du mich zur Aufbewahrung gegeben.

Par. 34, 11. «So lange die Welt dauert wird Aussaat und Ernte, Kälte und Wärme u. s. w.» Darauf sagte R. Judan:

---

[1] Zu שהשוה ist wohl דעתו als Objekt zu ergänzen, wie das folgende שהשוה דעתו לרעת lehrt; wörtlich ist dies zu übersetzen: weil er seine Ansicht gleich machte der der Bibel.

[2] נִנְעַר (Niph. v. נער) geweckt, rege werden.

[3] Die Worte: מאימתי נתת בי את הנשמה משהפקדתני sind die Erklärung des zweiten Halbverses (Hi. 10, 12.)

Glauben[1] etwa die Söhne Noahs, dass der mit ihnen geschlossene Bund ewig dauern wird? Nein, nur so lange wird er dauern, als Himmel und Erde Bestand haben. Wenn jener Tag kommen wird, von dem es heisst (Jes. 51, 6): «Die Himmel werden wie Rauch aufgehen, wie ein Kleid zerfallen», so verwirklicht sich auch der Vers[2]: «An eben jenem Tage wird aufgehoben werden . . .» [der Bund (Sach. 11, 10 u. 11)]. Nach R. Aha (sprach Gott): Was (?)[3] verleitete sie dazu, sich wider mich aufzulehnen? Nicht wahr, dass sie säeten und nicht schnitten» d. h. (Kinder) zeugten und nicht begruben[4]. «So soll in Zukunft Aussaat und Ernte sein» d. h. sie sollen zeugen und begraben. — «(Kälte und) Hitze» d. i. hitziges Fieber[5 6]; «Sommer [קיץ] (und Winter)» d. h. ich lasse die Raub-

---

[1] *Par. 34, 11*, — Das Verbum סבר in der Bedeutung meinen, glauben bildet sein Particip vorwiegend passivisch, demnach ist auch im Folgenden statt סוברים besser סבורים zu lesen.

[2] Statt eigener Worte, die man, da der Satz mit באותה שעה beginnt, erwartet hätte (z. B. ויבא מה שכתוב בו ° ותופר), führt R. Judan den passenden Bibelvers (Sach. 11, 10) ohne weiteres an.

[3] Statt מי גרם להם erwartet man מה גרם להם (neutr.); denn nicht Personen werden in der Antwort als solche, die das Sündflutgeschlecht zur Widerspenstigkeit verleitet hatten, angeführt, sondern Dinge. Das מי etwa als מי = מאי zu lesen, was dem Idiom des Jeruschalmi eigen ist, passt hier schon deshalb nicht, weil die Stelle hebräisch und nicht aramäisch gefasst ist. (Cf. Par. 36, 1 ומי בא וחייבן, wo das מי im Anschluss an den Vers Hi. 34, 29 gesetzt ist; sollte jene Stelle die unsrige beeinflusst haben?)

[4] יולדין ולא קוברין ist die bildliche Erklärung zu זורעין ולא קוצרין, und zwar ist mit ולא קוברין gemeint, dass ihre Kinder nicht zu ihren Lebzeiten starben. Diese Art des Glückszustandes wird auch erwähnt Par. 36, 1 im Anschluss an Hi. 21, 8, wenn es heisst: היו רואים בניהם ובני בניהם.

[5] Ed. princ. liest עז בבית, ed. Wilna חכאבית, der Aruch עבבית. Die Form des Wortes ist schwer herzustellen. Vielleicht hat ursprünglich gestanden: קבביתא (syr. Kababitha) = Fieberschauer?

[6] Man vermisst eine Erklärung zu קור, denn man kann unmöglich חמה als Erklärung von קור, und עבבית als die von חום fassen, sondern beides חמה und עבבית ist die Erklärung zu חום; auch im Folgenden findet sich blos eine Erklärung für קיץ, nicht aber auch für חורף.

vögel den Sommer über auf ihnen zubringen[1]. So wie es auch Jes. 18, 6 heisst: «Auf ihm soll den Sommer zubringen (וקץ) der Raubvogel, (und die Tiere des Landes auf ihm überwintern[2]».) Als[3] einst einer von den grossen Männern des Zeitalters Kopfschmerzen hatte, soll R. Samuel b. Nahman gesagt haben: Siehe da, was uns das Sündflutgeschlecht gemacht hat! Eine andere Erklärung der Worte «So lange die Welt dauert» ist die von R. Huna, i. N. des R. Aha, der folgendes über dieselben aussagt: Glauben denn die Noahiden, dass ihr Bund ewig bestehen wird (spricht Gott)? ich habe ihnen doch gesagt[4]: «Nur so lange die Tage der Welt . . .» d. h. nur so lange Tag und Nacht bestehen, hat auch ihr Bund Bestand. Trifft aber jener Tag ein, von dem es heisst (Sach. 14, 7): «Es wird ein Tag sein, der nur dem Herrn bekannt ist, er ist weder Tag noch Nacht». Zu jener Stunde erfüllen sich die Worte: «Es wird aufgehoben . . .[5]». R. Izhak sagte: Was (?) hat sie verleitet, sich wider mich aufzulehnen? Nicht wahr, dass sie säeten und nicht schnitten[6], denn nach R. Izhak

---

[1] קיץ hier in der Bedeutung: den Sommer zubringen lassen (von קיץ Sommer). «Ich lasse die Raubvögel den Sommer auf ihnen zubringen» besagt: die Raubvögel werden sich bei ihnen aufhalten den Sommer über, weil es bei ihnen viele Toten giebt.

[2] Wie schon bemerkt, würde man auch eine Erklärung zu וחורף, und deshalb etwa folgenden Text erwarten: מקייץ אני עליהם את העוף, und dazu als Citat וקץ עליו העיט, ferner: ומחרף אני עליהם את הבהמה, und dazu als Citat den zweiten Teil des Verses: וכל בהמת הארץ עליו תחרף. — Zu dieser Auslegung von קיץ וחורף wird der Midrasch wohl dadurch veranlasst, dass קור וחום und קיץ וחורף eigentlich dasselbe ist.

[3] Die Worte מעשה היה וגו׳ bilden eine Begründung für die obige Auslegung von קור וחום.

[4] Hier werden die Worte מה סוברים (סבורים) וגו׳, wie das כך אמרתי zeigt, Gott in den Mund gelegt; das אלא würde man vielleicht besser vor כך אמרתי lesen.

[5] Die Auslegung von R. Huna unterscheidet sich von der R. Judans im Wesentlichen dadurch, dass er von Sach. 14, 7, R. Judan von Jes. 51, 6 ausgeht.

[6] Aehnlich ist die Ansicht R. Izhaks, wenigstens so wie der Text hier lautet, mit der R. Judans, insofern er auch unter den Gründen, die das Sündflutgeschlecht zum Abfall bewogen, anführt שזורעין ולא קוצרין, doch verschieden (was diesen Grund betrifft) in der Deutung dieser Worte,

säeten sie alle 40 Jahre nur einmal und konnten von einem Ende der Welt zum anderen in einer kleinen Stunde gehen und entwurzelten auf dieser ihrer Reise[1] die Cedern des Libanon, und Löwen und Panther kamen ihnen (so gering) vor, wie ein Haar an ihrem Fleische[2]. Wie war nun die Natur beschaffen (vor der Sündflut)[3]? Die Luft war ihnen so schön (das ganze Jahr), wie von Pesah bis zum Wochenfest (die Luft jetzt ist). Nach R. Simon b. Gamliel i. N. von R. Meir, dem sich auch R. Dosa anschliesst[4], soll (in Zukunft) während des halben Tischri, Marheswan und halben Kislev die Aussaat, während des halben Kislev, Tebeth und halben Schebat der Winter, während des halben Schebat, Adar und halben Nisan die Kälte, während des halben Nisan, Ijar und halben Siwan die Ernte, während des halben Siwan, Thamus und halben Ab der Sommer, während des halben Ab, Elul und halben Tischri die Hitze herrschen. R. Juda zählte von Marheswan an, R. Simon begann mit Tischri. [Ueber das Folgende siehe Par. 25, 2 Ende.]

---

nämlich im eigentlichen Sinne. Doch für diese Auffassung der Worte זורעין ולא קוצרין ist folgendes fraglich: Was haben sie denn gegessen, wenn sie nicht geerntet haben, die Ernte ist ja doch die Hauptsache? Man würde eher zu lesen geneigt sein: שלא זורעין ולא קוצרין = man brauchte nicht zu säen und nicht zu ernten, nämlich innerhalb der Zeit je solcher 40 Jahre, von denen R. Izhak spricht, indem *eine* Aussaat eine Ernte für 40 Jahre hinaus einbrachte. (So ist auch die Auffassung von R. Izhak in Tanh. Gen. Schluss: אמר ר' למה היו מורדין שהיו זורעין שנה אחת והיה עושה (והיו עושין besser) תבואה למ' שנה.

1 Das בהליכתן, das wohl wegen des Vorausgehenden מהלכין steht, bedeutet: auf ihrer eben erwähnten Reise מסוף העולם עד סוף העולם.

2 Statt בשרו würde man besser בשרן erwarten, auch ist es möglich, dass das ו aus einem ן entstanden ist; C. M. liest ככלב מת = wie ein toter Hund.

3 Das הא כיצד nimmt den Anfang dieser Abhandlung, nämlich die Worte עור כל ימי הארץ קץ וחורף קור וחום וגו' wieder auf, aus welchen zu schliessen ist, dass vor der Sündflut kein derartiger Wechsel in Natur und Temperatur herrschte.

4 Die folgende Ausführung von der Verteilung der sechs Zeiten זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף, und zwar in einer den Verhältnissen des Jahres entsprechenden Aufeinanderfolge, findet sich fast wörtlich auch Bab. Mez. 106b, ebenso Tosefta Tan. I.

Par. 34, 12. «Gott segnete Noah und seine Söhne indem er zu ihnen sprach : Seit fruchtbar und vermehrt euch und füllet an die Erde . . .» Dieser Segen (beruht auf dem Verdienste der Opfer[1]) wurde ihnen zu teil wegen der Opfer. — «Und Angst und Schrecken wird vor euch sein». Angst und Schrecken (der Tiere vor den Menschen) kehrten wieder, nicht aber die (frühere) Herrschaft (der Menschen über die Tiere)[2]. Wann ist auch diese zurückgekehrt? Zur Zeit Salomos, von dem es heisst (1. Kg. 5, 4): «er *herrschte* (רודה) über das ganze Gebiet jenseit des Stromes, von Tafsah bis Assah». Folgendes wurde gelehrt[3]: R. Simon b. Eleasar sagte: Wegen eines eintägigen Kindes, sobald es nur lebt, darf man den Sabbat entweihen, aber nicht wegen des toten David, Königs von Israel. Denn so lange der Mensch lebt, darf man seinetwegen den Sabbat entweihen, sobald er aber gestorben ist, dann nicht. So sagte auch ferner R. Simon b. Eleasar: Ein eintägiges Kind, wenn es nur lebt, braucht man nicht zu bewahren vor dem Wiesel, vor der Schlange, dass sie ihm die Augen nicht ausstechen; (denn selbst) ein Löwe läuft vor ihm fort, ebenso auch eine Schlange. Aber den toten Og[4], König von Basan, muss man schützen vor dem Wiesel und den Mäusen, dass sie ihm nicht die Augen ausbohren, (denn) so lange[5] der Mensch lebt, beherrscht die Tiere Furcht vor ihm, sobald er aber tot ist, schwindet den Tieren diese Furcht.

---

[1] *Par. 34, 12.* — זה שוכן בזכות קרבנות ist mit C. M. z. l.

[2] Denn es heisst hier nicht wie Gen 2, 28: ורדו וגו׳.

[3] Das folgende תני ר׳ש בן אלעזר bis וכן ר׳ש gehört eigentlich nicht hierher und ist wohl unter dem Einfluss von Talm. Sab. 151b, dem es entnommen, hier in den Text hineingeraten. Dort ist als Grund dafür, dass man für ein Kind von einem Tage schon den Sabbat entweihen darf, der Umstand angeführt, dass ein solches in der Zukunft, infolge dieser einen Sabbatentweihung, viele Sabbate beobachten wird, was aber, sobald der Tod eintritt, aufhört, weshalb auch für einen Toten, und zwar selbst für den König David die Sabbatentweihung untersagt ist.

[4] Og wird in diesem Zusammenhang erwähnt als Vertreter der Riesen (יתר הרפאים); und selbst vor einem solchen fürchten sich die Tiere nicht mehr, sobald er tot ist.

[5] Mit כל זמן וגו׳ wird die Begründung für das Vorausgehende eingeführt, und zugleich das Ganze hierdurch mit unserer Abhandlung in einen Zusammenhang gebracht.

Par. 34, 13. «Alles Kriechende, das lebt u. s. w., doch das Fleisch mit seinem Leben, nämlich seinem Blute . . .» Nach R. Jose b. Aibu i. N. des R. Johanan, war der erste Mensch[1], dem der Genuss von Fleisch[2] (überhaupt) nicht erlaubt war[3], nicht verwarnt worden in Bezug auf das Verbot von אבר מן החי, wohl aber die Söhne Noahs, denen ja der Genuss von Fleisch erlaubt war. «אך (את דמכם וגו)» kommt[4], um das Verbot des Selbstmordes[5] anzuzeigen. Du wirst nun meinen[6], auch eines solchen Selbstmordes wie der Sauls[7]? oder eines solchen wie Hananja, Michael und Assarjah[8] ihn versuchten? Nein, denn eine solche Annahme schliesst das Wörtchen אך aus. — «Von der Hand eines jeden Tieres», d. i. von demjenigen[9], der seinen Nächsten einem wilden Tiere zur Tötung

---

1 *Par. 34, 13.* — (Siehe zu diesem Absatz auch die Bemerkungen von Par. 34, 8). Dass dem Adam der Genuss von Fleisch verboten war, erwähnt auch Talm. Sanh. 59 b. In der dortigen Darstellung heisst es statt אד״ה שלא הותר לבשר, — wobei die Konstruktion ziemlich auffallend ist, insofern man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, sobald man die Person selbst zum Subj. von הותר macht, für לבשר : בבשר erwartet hätte, z. B. אבל מותר בקריאת שמע und dem entsprechend auch אונן אד״ה לא הותר לו בשר — אסור בקריאת שמע, welche Ausdrucksweise mit בשר als subj., viel logischer und korrekter ist.

2 בשר תאוה steht im Sinne von בשר לאכילה (cf. Talmud).

3 Woraus hervorgeht, dass Adam der Genuss von Fleisch verboten war, das führt Sanh. 59 b an, nämlich den Vers Gen. 1, 29 und 30.

4 Die Worte אך וגו׳ להביא את החונק עצמו sind wohl aufzufassen nach Raschi (Pent.): «obwohl ich euch das Wegnehmen der Seele bei einem Tiere erlaubt habe, werde ich doch euer Blut fordern, d. h. eines solchen, der sein eigenes Blut vergiesst». In dieser Erklärung Raschis ist aber auffallend, dass er direkt den Gegensatz aufstellt zwischen der Erlaubnis Tiere zu töten und dem Verbote sich selbst zu entleiben, wo man doch zunächst einen Gegensatz zwischen der Tötung des Tieres und der des Menschen überhaupt erwartet hätte.

5 חונק ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern steht überhaupt zur Bezeichnung des Selbstmords, wie auch das Beispiel Sauls zeigt.

6 יכול elliptisch für יכול אתה לומר = man könnte geneigt sein, zu sagen.

7 כשאול scil. חונק את עצמו.

8 Die zur Ehre ihres Gottes entschlossen waren, in den Tod zu gehen, den sie ja durch Erfüllung des Willens Nebuchadnezars hätten vermeiden können.

9 Der Midrasch kommt zu dieser Auslegung der Worte «מיד כל חיה» durch die Betrachtung, dass ein Tier, weil nicht zurechnungsfähig, eigent-

übergibt. Mit «מיד איש אחיו»[1] ist derjenige gemeint, der andere dingt, um seinen Nächsten zu töten. — Oder: die Worte «von der Hand eines jeden Tieres (כל חיה) werde ich es fordern» sind so aufzufassen: das כל חיה bezieht sich auf die 4 Weltreiche[2], und das «מיד האדם» ist nach R. Levi identisch mit «מיד אדום»[3] (von der Hand Edoms), und in den Worten «מיד איש אחיו» ist unter איש אחיו Esau zu verstehen, weil es nämlich Gen. 32, 12 heisst: «Rette mich doch aus der Hand meines Bruders, nämlich Esaus (מיד אחי מיד עשו), und in den Worten: «ich werde fordern die Seele des Menschen (האדם)» ist unter אדם Israel zu verstehen[4], von dem es ja heisst (Ez. 34, 31): «Ihr aber meine Schafe, die Schafe meiner Weide, ihr seid zwar Menschen (אדם) . . .»

Par. 34, 14. «Der, welcher Menschenblut vergiesst am Menschen, dessen Blut soll vergossen werden». R. Hanina sagte: Alle (darauf bezüglichen) Halachoth der Noahiden sind folgende[5]: Die Noahiden werden verurteilt, wenn nur ein

---

lich nicht verantwortlich ist, und sieht sich deshalb veranlasst, den Menschen als eigentliche Ursache einzuführen und an ihm dann die Strafe zu vollziehen.

[1] Dem Midrasch ist fraglich, warum neben dem מיד האדם noch מיד איש אחיו steht, das doch vollständig überflüssig ist, da es im Wesentlichen nicht viel verschieden sein kann von מיד האדם, und so fasst er das אחיו als Objekt zu einem zu ergänzenden שהשכיר (als ob stände: מיד איש שהשכיר אחיו = von einem Manne, der seinen Bruder gemietet [um nämlich einen andern zu töten]). In C. M. fehlen die Worte מיד כל חיה bis חבירו, daselbst findet sich also blos eine Erklärung für זה המוסר מיד כל חיה אדרשנו.

[2] Wenn der Midr. sagt אלו ד' מלכיות, so hat er die vier Tiere im Auge aus Dan. 3, welche dort als die Vertreter der vier Weltreiche auftreten.

[3] מיד האדום = aus der Gewalt Edoms = Roms. Der etwas befremdend erscheinende Artikel in האדום ist nur wegen האדם (מיד) gesetzt.

[4] Das אדם (נפש), in der Bedeutung «Mensch» überhaupt, erscheint dem Midr. überflüssig; er fasst es daher nach dem «אדם» im Ez. 34 auf, wo es für Israel gesetzt ist und erklärt es deshalb auch hier für Israel schlechthin.

[5] *Par. 34, 14.* — Die LA der ed. princ. כלהם בהלכות kann kaum richtig sein; ed. Wilna liest dafür schon etwas besser: כולהם כהלכות, und am besten wohl C. M.: כל הלכות, wenn auch hiergegen manches einzuwenden ist, und zwar hat man das הלכות als constructus zu בני נח

Richter, wenn sogar keine Zeugen vorhanden sind[1], auch ohne dass eine Warnung vorausgegangen, wenn sie vermittelst eines dritten den Mord vollführt. Für die Tötung von Kindern im Mutterleibe. — Wenn nur ein Zeuge, ein Richter zur Stelle sind (werden sie verurteilt), weil es heisst: «Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll (darf) durch *einen*[2] Menschen vergossen werden». Ohne Zeugen und ohne vorausgegangene Warnung, weil es heisst: «Wer Menschenblut vergiesst u. s. w.[3]» Wenn der Mord vermittelst eines dritten geschehen, denn es heisst: «Wer Menschenblut vergiesst vermittelst[4] eines Menschen u. s. w.» Für die Tötung von Kindern im Mutterleib. weil es heisst: «Wer Menschenblut vergiesst *in* einem Menschen.» Nach R. Juda b. Simon vergiesst auch der Menschenblut, welcher einen Menschen erwürgt, weil es heisst: «Wer Menschenblut vergiesst *in* einem Menschen[5]». R. Levi sagte folgendes: Hat jemand einen anderen

---

aufzufassen und etwa so zu übersetzen: Alle Halachoth (allerdings im beschränkten Sinne) der Noahiden sind folgende: Sie wurden verurteilt bei *einem* Zeugen u. s. w. — Vgl. über die Gebote der Noahiden Sanh. 57 b.

[1] בלא עדים nach dem vorausgehenden בעד א׳ ist sehr auffallend, da es ja in vollständigem Widerspruch damit steht. Will man es aber dennoch festhalten, so muss man es etwa so erklären, dass, wenn keine Zeugen da sind, sondern der Angeklagte seine Schuld selbst eingesteht (derselbe trotzdem verurteilt wird).

[2] Das אחר gibt die Erklärung zu באדם und ist als erklärende Parenthese zu demselben zu fassen, da mit Ausnahme von אחר die Worte von שופך דם bis דמו ישפך Citat sind. Nach dieser Erklärung von באדם muss man dasselbe in dem Bibeltexte mit דמו ישפך zusammenlesen.

[3] Ein Beweis bietet das Citat insofern, als es einfach heisst: «Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll vergossen werden», ohne weitere Beschränkung; ebenso wird Par. 52, 5, weil es bei Abimelech sofort heisst: הנך מת על האשה «du wirst sterben wegen der Frau», ohne dass irgend eine Warnung vorausgegangen wäre, geschlossen, dass ein Noahide getötet wird, selbst wenn er ohne vorausgegangene Warnung einen anderen umgebracht hat.

[4] Das ע״י אדם ist eine weitere Umschreibung des Wortes באדם (man würde daher als Citat erwarten: שופך דם האדם באדם, so C. M.), und so aufgefasst, ist das באדם ein Beweis, dass derjenige, welcher ע״י שליח einen andern tötet auch getötet werden soll.

[5] Nämlich ohne dass das Blut aus dem Menschen heraustritt, z. B. beim Erwürgen. In C. M. fehlen die Worte א״ר לוי bis ר׳ בר ר׳ סימון.

getötet, und ist nicht dafür getötet worden, wann wird dann die Strafe an ihm vollzogen werden? Wenn der Mensch kommt (vor das Gericht [1]), denn es heisst: «Vergiesst jemand Menschenblut, so wird sein Blut vergossen werden, wenn er [באדם = בָּא אָדָם] (vor das Gericht) kommt. R. Akiba trug vor: Ein jeder, der Blut vergiesst, dem wird es angerechnet, als ob er die Gottesähnlichkeit [2] vermindert; denn es heisst: «Wer Menschenblut vergossen an einem Menschen, dessen Blut soll vergossen werden. Warum dies? weil Gott in seinem Ebenbilde den Menschen erschaffen [3]». R. Eleasar b. Asarja trug vor: Wer das Gebot der Fortpflanzung des Menschengeschlechts unterlässt, dem rechnet die Schrift es an, als ob er die Gottesähnlichkeit vermindert, denn es heisst: «In seinem Ebenbilde erschuf Gott den Menschen» und gleich darauf heisst es: «Ihr aber, werdet fruchtbar und vermehrt euch. . . . werdet zahlreich auf Erden und mehret euch. . .» Ben Asai trug vor: Jedem, der das Gebot der Fortpflanzung des Menschengeschlechts unterlässt, rechnet es die Schrift an, als ob er Menschenblut vergiesst *und* die Gottähnlichkeit vermindert; denn weshalb soll das Blut dessen vergossen werden, der Menschenblut vergiesst, «weil Gott in seinem Ebenbilde den Menschen erschaffen hat», an welche Worte sich anschliesst: «und ihr, werdet fruchtbar und vermehrt euch [4]». Darauf sagte R. Eleasar b. Asarja: Schön sind die Worte, die ausgesprochen werden von solchen, die sie halten. Ben Asai lehrt wohl Schönes, aber er hält es nicht [5]. Ihm erwiederte nun

---

[1] Ueber den etwas dunkeln Sinn von לכשיבא אדם gibt uns eine Parallelstelle in Deut. R. 2, 24 Aufschluss, wo es heisst: לכשיבא כל האדם, wozu offenbar במשפט zu ergänzen ist, so dass das Ganze etwa dem Ausdruck «ליום הדין» entspricht.

[2] הדמות steht hier schlechtweg im Sinne von: «Gottähnliche Gestalt», nach Gen. 1, 26: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.

[3] Der Beweis für die Erklärung von R. Akiba beruht darauf, dass an die Worte 'מי שהוא שופך וגו sich direkt 'כי בצלם וגו anschliesst, als ob es Begründung dazu wäre; auf einer ganz ähnlichen Betrachtung beruht auch der Beweis des R. Eleasar ben Asarja und des ben Asai.

[4] Ben Asai schliesst sowohl die Ansicht des R. Akiba, als auch die des R. Eleasar aus dieser Aufeinanderfolge der Bibelworte.

[5] Ben Asai war nämlich unverheiratet.

dieser: Ich [handle so[1]], weil ich (nur) an der Thora Gefallen finde, die Welt aber möge durch Andere erhalten werden.

Par. 34, 15. «Ihr sollt fruchtbar sein und euch vermehren.» Nach R. Levi wurde auch ein Bund mit den Luftregionen[2] geschlossen. R. Simon b. Lakisch sass einst mit der Lehre beschäftigt auf der אלטיס (?)[3] von Tiberias, da kamen zwei Weiber heraus, von denen die eine zur andern sagte: Gelobt [sei Gott[4]], der uns aus dieser schlechten Luft herausgebracht hat. Da rief er ihnen zu: Woher seid ihr? Aus Misga (?)[5], antworteten sie[6]. Darauf R. Simon b. L.: Ich kenne[7] Misga,

---

[1] Die Ausdrucksweise hier ist etwas auffallend, denn das Subj. אני steht hier ohne Prädikat, weshalb die Worte fast wie ein Anakoluth erscheinen, man hat wohl zu אני etwa אעשה כן zu ergänzen.

[2] *Par. 34, 15.* — אווירות, plur. von אויר Luft = Luftregionen. Der Gottesbund wurde mit verschiedenen Luftregionen (= Klimas) geschlossen, dass nämlich solche Klimas, die schädliche Luft haben, dennoch ihren Einwohnern gefallen. Dieser Sinn von ברית נחלקה לאווירות ergibt sich aus der direkt folgenden Darstellung. Nun frägt es sich, in welchem Zusammenhang das ברית נחלקה לאווירות mit dem ואתם פרו ורבו steht, zu dem es die Erklärung sein soll. Der Gedankengang bei Resch Lakisch wird wohl folgender gewesen sein: Die Worte ואני הנני מקים את בריתי besagen nichts Näheres darüber, in welcher Hinsicht Gott einen Bund schliessen wird, sondern erst die folgenden Worte: והקימותי את בריתי, sie wären daher fast überflüssig; deshalb wohl bringt sie Resch Lakisch in Zusammenhang mit dem Vorausgehenden: ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה, welchen Vers Resch Lakisch dann so erklärt, dass sie in dem Lande, in welchem sie «פרו ורבו», auch «שורצין» sein sollten.

[3] Statt אילטיס liest C. M אלסיס. Was die אלטיס oder אלסיס von Tiberias ist, wissen wir nicht.

[4] Jalk. liest statt בריך viel deutlicher בריך רחמנא = Gott sei gesegnet.

[5] Die Form des Namens und Lage des Orts מיזגא sind unbekannt; schwerlich ist an das kappadocische *Mazaka* zu denken, (das immer näher bestimmt ist). Es ist wohl ein kleiner Ort in Galiläa.

[6] Statt des masc. אמרין erwartet man das fem. אמרן.

[7] Damit wollte R. L. andeuten, dass er die Stadt genau kenne; statt אנא חכם מן מזגא würde man eher erwarten: אנא חכים מזגא = ich kenne M, denn es würde ja wie Selbstlob klingen, wollte sich R. L. einen Weisen (חכם) aus M. nennen.

es sind dort nur zwei Säulen[1]; gelobt sei Gott, der dem Orte in den Augen seiner Bewohner Gunst verschafft hat. Einst sass vor R. Jose einer seiner Schüler, welcher nicht verstand, was der Lehrer ihm vortrug. Auf die Frage, warum er es nicht verstehe, antwortete der Schüler: weil ich aus meiner Heimat ausgewandert bin[2]. Woher bist du denn, fragte der Lehrer? Aus Gebbath Schammai. Was für eine Luft habt ihr dort[3]? Der Schüler antwortete: Wenn ein Kind geboren wird, kneten wir einen Teig aus unreifen Weinbeeren[4] und bestreichen[5] damit seinen Schädel, damit die Fliegen[6] es nicht auffressen. Da rief der Rabbi aus: Gelobt sei Gott, der dem Orte in den Augen seiner Bewohner Gunst verschafft hat. Es wird auch einst so sein, vgl. Ez. 36, 26: «Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleische fortnehmen und euch geben ein לב בשר» d. h. ein Herz, das verachtet das, was dem Nächsten gehört[7].

Par. 35, 1. «Gott sprach zu Noah und seinen Söhnen: Ich werde einen Bund errichten . . . . .». Nach R. Juda erfuhr Noah eine Zurücksetzung[8], weil er das

---

[1] Wenn R. L. sagte: וליח בה אלא תרתי עמודין, so wollte er damit wohl darauf anspielen, dass M. ein kleines Nest war. Man muss nämlich an die grossen Säulengänge und Paläste mit Säulen denken, welche in römischer Zeit in Syrien und Palästina in allen grösseren Orten vorhanden waren.

[2] D. h. unter dem Einfluss einer fremden Luft bin ich nicht fähig zu begreifen.

[3] Der plur. אינון mit folgendem sing. אוירא wird ein blosser Fehler sein.

[4] Hinsichtlich des Wortes אדמדמני cf. Levy, talmud. Lex.

[5] טוש bestreichen, bekleben; Jalk. liest statt טושין: שייפין, was der Bedeutung nach dasselbe ist.

[6] Richtig C. M. יתושיא (plur.) [יכלוניה], so auch Levy, Lex.

[7] Vgl. hierzu Jer. Jom. 4, Anfang.

[8] *Par. 35, 1* — Wie das נתבזה aufzufassen ist, geht aus den Worten R. Nehemias, nämlich aus זכה הוא ובניו לדיבור hervor, das wohl ohne Zweifel das Gegenteil von נתבזה ausdrücken soll. Danach ist נתבזה zu erklären: [Weil er jenes Gebot nicht (sofort) erfüllte], erfuhr er eine Zurücksetzung, insofern nämlich, als Gott ihn nicht wie bisher *allein* anredete, sondern mit ihm zugleich seine Söhne. Man könnte allerdings auch

Gebot[1] übertreten. Nach R. Nehemia[2] dagegen hat er das Gebot noch erweitert[3] und sich heilig gehalten. Deshalb wurden mit ihm auch seine Söhne für würdig befunden, dass Gott sie anredete. Mit Beziehung darauf heisst es: «Gott sprach zu Noah *und* zu seinen Söhnen».

Par. 35, 2. «Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich errichte zwischen mir und euch (לדרת עולם)». R. Judan bemerkt, dass לדרת defectiv (ohne die beiden ו) geschrieben ist, und zwar um zwei Zeitalter auszuschliessen, nämlich das Hiskijas und das der Männer der grossen Synode[4]; an die Stelle der letzteren setzt R. Hiskija den R. Simon b. Johai. Elia s. A. und R. Josua b. Levi sassen einst zusammen[5] und studierten mit einander. Da kamen sie auf eine Halacha des

---

daran denken, das נתבזה zu beziehen auf die Verachtung oder vielmehr auf den Schimpf, der ihm von seiten Hams widerfuhr; vgl. Par. 36, 4, wo der Ausdruck נתבזה in jenem Zusammenhang vorkommt; aber dann müsste man das עבר על הצווי im Hinblick auf jene Beschimpfung eher so auffassen, dass er das Verbot, den Beischlaf in der Arche auszuüben, übertreten hatte, wofür der Ausdruck עבר על sprechen würde; doch der Midrasch erwähnt ja überall, dass Noah dieses Gebot genau erfüllt hat, weshalb auch eine solche Erklärung des נתבזה abzuweisen ist.

[1] Auch hier drückt sich der Midrasch sehr unbestimmt über das von Noah übertretene Gebot aus. Wahrscheinlich ist gemeint, dass er zögerte, von der Erlaubnis bezw. dem Gebot von פריה ורביה Gebrauch zu machen, bis er von Gott die Versicherung erhalten, dass keine Sündflut mehr eintreten werde; vgl. Par 34, 6. Dass dies dem Midrasch vorschwebt, erhellt aus dem Ausdruck נהג בקדושה im Folgenden, das ohne Zweifel den Gegensatz zu פרה ורבה bildet.

[2] R Juda will dem Noah immer etwas am Zeug flicken, R. Nehemia verteidigt ihn immer, siehe besonders oben Par. 30, 9 und 10.

[3] הוסיף על הצווי = Er fügte dem Gebote noch hinzu = er erweiterte das Gebot (hier allerdings eher Verbot), nämlich in Bezug auf die Zeit seiner Gültigkeit (insofern er nämlich פריה ורביה noch unterlassen hatte, als es ihm bereits erlaubt oder vielmehr befohlen war).

[4] *Par. 35, 2.* — In diesen beiden Zeitaltern ist nämlich der Regenbogen nicht erschienen. Den Grund dafür giebt Jalk. an, mit den Worten שלא עמדו אלא בזכות עצמן d. h.: sie blieben nur wegen ihres eigenen Verdienstes bestehen, und brauchten keinen Regenbogen, um sie vor einer zweiten Sündflut zu beschützen.

[5] Vielleicht ist dieses Zusammensein des Elia mit R. Josua ben Levi dasselbe, das in Sanh. 98[a] erwähnt wird.

R. Simon b. Johai zu sprechen[1]. Da ist doch der Meister der Ueberlieferung! riefen sie aus[2], wir wollen hineingehen und ihn befragen. Als nun hierauf Elia s. A. zu ihm hineinging, wurde er gefragt: Wer ist mit dir? Ein grosser Mann seines Zeitalters, R. Josua b. Levi, erwiederte Elia. Da fragte der andere weiter[3]: Ist in seinen Tagen der Regenbogen gesehen worden? Wenn nämlich dies der Fall ist, so ist er nicht würdig, mein wohlwollendes Antlitz[4] zu schauen[5]. [Die folgende

---

[1] מטון שמועה מן דר׳ שמעון sie kamen auf eine Tradition des R. Simon. שמועה ist wohl als accus. zu fassen, auf die Frage wohin? — Im Jalk. ist das partitive Verhältnis von שמועה מן ד׳ noch deutlicher hervorgehoben dadurch, dass es heisst שמועה חדא מן דר׳; שמועה ist zu fassen im Sinne von הלכה. C. M. liest dafür שמעתא.

[2] C. M. liest statt אמר; אמרין, was wohl auf Elia zu beziehen ist, wie es deutlich aus Midr. Thil. 36 hervorgeht, wo ebenfalls diese Sage behandelt ist. Nach Agg. Beresch. in מעשה דריב׳ל redete R. J. ben Levi selbst mit R. S. ben Johai, und zwar nicht in Elias Begleitung in der Höhle desselben, sondern im Paradiese, nachdem R. S. ben Johai bereits gestorben war. Denn R. J. ben Levi war einst, so heisst es dort, infolge einer List lebend ins Paradies gekommen. Nachdem er nämlich den Todesengel bewogen, ihm seinen Sitz im Paradies noch bei seinen Lebzeiten zu zeigen, und dieser ihn deshalb auf die Mauer des Paradieses gestellt, sprang R. J. ben Levi in das Paradies hinab. Hier schwur er, dasselbe nicht mehr zu verlassen, und da er in seinem Leben nie einen Schwur übertreten, achtete Gott dieses seinen Schwures und liess ihn im Paradies.

[3] In C. M. ist die LA ...נראתה ר׳קשת בימיו אין אמר ליה אם, wo also Elia dem R. Simon ben Johai antwortet, dass R. J. ben Levi den Bogen gesehen hat, während in unserem Text diese Antwort nicht gegeben wird.

[4] Die anderen Ausgaben und Jalk. lesen richtig אפאי. Weniger genau auch C. M. אפי; כבר mit folgendem פנים heisst eigentlich: das Zuwenden eines freundlichen Gesichts, und daraus ergibt sich die Bedeutung: wohlwollendes Antlitz, Wohlwollen.

[5] Das heisst: auch du bist nicht ein wahrer Frommer, denn existiert auch nur ein einziger wirklich Frommer, da bedarf es des Regenbogens nicht als Zeichen, dass trotz der bestehenden Frevler, die Welt nicht wieder von einer Sündflut heimgesucht wird (siehe Agg. Beresch.) Vgl. auch Ketub. 77 b, wo die Worte: אם כן אי אתה בר לואי = wenn es sich so verhält, so bist du nicht der בר לואי, der sonst als der wahre Typus eines Frommen geschildert wird, ganz denselben Sinn haben. Nach Agg. Beresch. war auch zu R. J. ben Levis Zeiten der Regenbogen nicht erschienen, sondern dieser bejahte die Frage R. S. ben Johais nur, um sich nicht selbst zu loben

Episode aus dem sagenhaften Leben des R. S, b. Johai übergehen wir, weil sie unserem Thema zu fern liegt].

Par. 35, 3. «Meinen Bogen (קשתי) habe ich gesetzt . . .». Das Wort קשתי ist gleich קישותי[1] (meine Aehnlichkeit), d. i. etwas, was mit mir verglichen werden kann (habe ich gesetzt). Doch ist dies[2] möglich? Nein, vielmehr nur die Fäserchen der Frucht[3] (habe ich in die Wolken gesetzt). «Und wenn ich Wolken über die Erde führe». Wie wenn jemand — in diesem Gleichnis stellt R. Judan i. N. von R. Judan b. Simon die Sache dar — eine glühende Axt in der Hand hält, um seinen Sohn damit zu treffen, sie aber gegen seinen Knecht schwingt[4]. «Dann wird der Bogen in den Wolken erscheinen, und ich werde ihn schauen, so dass ich des ewigen Bundes gedenke, der besteht zwischen אלהים — d. h. der strafenden Gerechtigkeit Gottes[5] — und allen lebenden Wesen» . . . [Das Folgende übergehen wir aus ähnlichen Gründen wie oben und beginnen gleich mit den Worten ואוחרנא דרש וגו׳, die allein auf das Obige Bezug haben, übergehen dann wieder die Worte וחד מינהן bis zum Schluss der Par. 35.]

---

[1] *Par. 35, 3.* — קישותי (= meine Aehnlichkeit) ist abzuleiten von einem Verb. קיש arabisch *qâs* = messen, vergleichen. Der Midr. nimmt also das Wort קשתי im Sinne von קישותי. Danach verkörpert der Regenbogen die Erscheinung Gottes; dass übrigens der Regenbogen als Erscheinung der Gottheit selbst galt, dies geht aus Ez. 1, 28 hervor.

[2] Nämlich Gott überhaupt etwas zu vergleichen.

[3] Nein, nur die Fäserchen der Frucht (Erkl. zu קשת), aber nicht die Frucht selbst; die Aehnlichkeit des Regenbogens mit Gott ist also so gering wie die der Fäserchen der Frucht mit der Frucht selbst.

[4] Der Vater in dem Gleichnisse verfolgt den Zweck, dass der Sohn beim Anblick seines Verfahrens sich fürchtet und infolge dessen sich bessert. Ebenso lässt Gott den Regenbogen in den Wolken erscheinen, damit die Menschen beim Anblick desselben sich an die Sündflut erinnern und infolge dessen sich fürchten (dem עבר des Gleichnisses entspricht das ענן in unserem Zusammenhang).

[5] Die Worte von R. Judan sind hier nicht ganz ausgeführt, vgl. weiter die Worte ואוחרנא דרש כתיב והיתה הקשת, wobei unter אוחרנא höchst wahrscheinlich R. Judan zu verstehen ist; dort heisst es, wie hier, als Erklärung zu אלהים in den Worten בין אלהים ובין כל נפש חיה: זו מדת הדין של מעלה, doch findet sich daselbst auch eine Erklärung der Worte ובין כל נפש חיה, nämlich die Worte זו מדת הדין של מטה.

Ein anderer trug folgendes vor: Es heisst: «Ich lasse den Bogen in den Wolken sichtbar werden und ich werde ihn sehen, damit ich gedenke des ewigen Bundes zwischen אלהים und den lebenden Wesen (נפש חיה)», das heisst zwischen dem himmlischen Strafgericht und dem menschlichen, und zwar zwischen dem strengen himmlischen und dem milden menschlichen[1].

Par. 36, 1. «Und es waren die Söhne Noahs, welche aus der Arche herausgingen», vgl. hierzu Hi. 34, 29: «Schafft er Ruhe, wer will verurteilen? Verbirgt er das Antlitz, wer kann ihn da schauen? — sowohl über Massen als Einzelne zumal». R. Meir gab folgende Auslegung hierfür: «er beobachtet Ruhe» nämlich fernab von seiner Welt[2]; «er verbirgt sein Antlitz» vor seiner Welt, wie ein Richter, dem man einen Vorhang[3] über das Angesicht ausspannt, sodass er nicht weiss, was draussen vorgeht; [solches waren auch die Worte des Sündflutgeschlechts, vgl. Hi. 22, 14: «Gewölk verhüllt ihn, dass er nicht sehen kann[4]]. Genug Meir! riefen ihm seine Zuhörer missbilligend zu. Da fragte er sie: Nun, was bedeuten

---

[1] Ein Bund besteht zwischen der strengen (קשה) göttlichen Strafthätigkeit und der milden (רפה) Strafthätigkeit auf Erden. Der Sinn dieser Worte ist etwas dunkel; sie sollen wohl besagen, dass beim Anblick eines Regenbogens Gott sich zurückhält, der Welt wieder eine Sündflut zu schicken (nach der Sprache des Midr., der Welt seine מדת הדין, die als קשה bezeichnet wird, zu zeigen), da ein Bund besteht zwischen אלהים, d. h. zwischen der göttlichen מדת הדין הקשה und der menschlichen מדת הדין הרפה, und zwar ist in das Letztere der Sinn hineinzulegen, dass solange auf Erden ein bischen מדת הדין geübt wird (הרפה), mit anderen Worten, Gerechtigkeit geübt wird, Gott seines Bundes gedenkt.

[2] *Par. 36, 1.* — Nämlich ohne sich um dieselben zu kümmern, ob daselbst Recht oder Unrecht gethan wird.

[3] Für כירה steht Jalk. 908 und Lev. R. 5 das synonyme וילון.

[4] C. M. und mit ihm auch Jalk. lesen die Worte: כך אמרו דור המבול עבים סתר לו° nicht, und mit Recht; denn sobald man diese Worte liest, so scheint es, als ob R. Meir diese Auslegung der Worte והוא ישקיט ומי וגו׳ nicht i. S. des ר׳ה, sondern als die eigene Vorstellung des Redners Elihu von Gott anführt, was insofern ganz unwahrscheinlich ist, als der Midr. in allen seinen Citaten aus Hiob die Frevler mit dem Sündflutgeschlecht identifiziert.

denn die Worte[1]: «והוא ישקיט ומי ירשיע»? Da antworteten sie[2]: die Worte besagen folgendes: «Er verlieh Wohlbehagen dem Sündflutgeschlecht, wer aber führte sie zur Schuld?» Welches Wohlbehagen nun gab er ihnen? Siehe Hi. 21, 8: «Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen, rings um sie her, und ihre Sprösslinge vor ihren Augen»; ferner Hi. 21, 11: «Sie entsenden gleich einer Herde ihre Kinder[3]». R. Levi sagte: Innerhalb dreier Tage war eine Frau von ihnen[4] schwanger, denn hier steht נכון und dort in Ex. 19, 11 heisst es auch נכונים, so wie das dortige נכון gemeint ist bereit auf 3 Tage, so enthält auch dieses נכון den Begriff von

---

[1] In Lev. R. 5. heisst es statt אמר להון ומה הוא דכתיב והוא ישקיט אלא והוא ישקיט וגו׳ ונתן mit folgendem (נתן שלוה) אמרו einfach: שלוה.

[2] Der Text der ed. princ. ist hier ohne Zweifel verderbt (ebenso auch in C. M.), deshalb lese ich mit den übrigen Ausgaben, indem ich blos das אמרו der ed. princ. statt des sing. אמר, in den andern Ausgaben, verwerte: אמרו נתן שלוה לדור המבול ומי בא וחייבן. Und zwar ist das ומי בא וחייבן zu fassen als Erklärung, oder vielmehr als Umschreibung für ומי ירשיע und bedeutet: wer kommt um sie schuldig zu machen, um ihnen auf diese Weise ihre Ruhe wieder zu nehmen. Wenn Jalk. 908 liest: לא נתנה שלוה לר׳ה אלא לחייבן so passt diese LA weniger gut, insofern die Worte unseres Textes, in fragender Form gefasst, die umschreibende Erklärung von ומי ירשיע eher bietet, als die Worte des Jalk. Wenn die ed. princ. und C. M. אמרו לא נתנה שלוה לדור המבול ומה חייבן lesen, so ist das wohl eine corrumpierte Form der Worte des Jalkut. Lev. R. 5 (ed. princ.) liest so wie die anderen Ausgaben hier.

[3] Die beiden Verse aus Hiob zeigen die Art und Weise ihrer Ruhe, von der eben gesprochen wurde, und die vollständige Detaillierung dieser Ruhe geben R. Levi und die Rabbinen in verschiedener Weise.

[4] Statt היתה אשתו מעוברת ist wohl zu lesen: 1. היתה א ש ה, analog den Worten der Rabbinen, oder noch besser mit Lev. R.: היתה אשה מהן; denn worauf wäre das Suffix zu beziehen, wenn man (einfach) אשתו lesen würde? (C. M. liest bei den Worten der Rabbinen היתה של כל אחד, wobei das Suffix in אשתו das אשתו של כלאחד מהן aufnimmt, was ziemlich häufig ist.) 2. ist wohl ebenfalls analog den Worten der Rabbinen und Lev. R. 5 zu lesen: היתה אשה (מהן) מעוברת ויולדת, denn nicht in dem Schwangerwerden besteht das Merkwürdige, sondern in der Geburt, die drei, bezw. einen Tag nach der Conception erfolgte.

3 Tagen.[1] Nach den Rabbinen aber wurde eine Frau von ihnen schwanger und gebar an ein und demselben Tage, denn es heisst hier נכון und dort Ex. 34, 2 heisst es: «והיה נכון לבוקר» sowie dort das נכון eine Bereitschaft auf einen Tag ausdrückt, so auch das נכון hier. — «Und ihre Sprösslinge sind vor ihren Augen» d. i. sie schauen ihre Kinder und Enkel[2]. «Gleich einer Herde entsenden sie ihre Kinder (עוליהם)[3]», עוילה nämlich heisst ein Kind im Lande der Araber, so behauptet R. Levi. «Und ihre Kinder hüpfen» wie jene Dämonen[4], von denen es Jes. 14, 21 heisst: «Und Waldteufel hüpfen dort». Gebar eine von ihnen bei Tage, so sprach sie zu ihrem Sohne: Gehe und bringe mir einen Kieselstein, damit ich dir den Nabel abschneide (der scharfe Kieselstein dient als Messer); gebar sie des Nachts, so sagte sie zu ihrem Sohne: Gehe und zünde mir ein Licht an, damit ich dir den Nabel abschneide. Einst kam eine Frau des Nachts nieder, da sagte sie zu ihrem Sohne: Gehe, zünde mir einen Docht an, dass wir dir deinen Nabel abschneiden. Als er hinausging, begegnete ihm der Geist

---

[1] Der Midr. bedient sich hier einer sog. גזרה שוה, und zwar in folgender Weise: Da es in Ex. vor der Gesetzgebung auf dem Sinai heisst: «Ihr möget euch bereit halten (נכונים) zum dritten Tag», wobei also der dritte Tag das Wesentlichste ist, so ist es auch hier bei dem Ausdruck נכון in den Worten זרעם נכון לפניהם auf den dritten Tag abgesehen. Und da die Rabbinen diese גז'ש auf den Vers Ex. 34, 2: והיה נכון לבוקר anwenden, wo das נכון sich blos auf einen Tag erstreckt, ist ihr Resultat auch ein anderes.

[2] Die Deutung ergiebt sich aus dem Worte לעיניהם. Und die Worte יולדים שהיו רואים וגו' kommen auf dasselbe hinaus wie Par. 34, 11 רואים לעצמם בנים וב'ב חמשה ולא קוברים und Tanh. Ende Gen.: וששה דורות.

[3] עוליהם im Sinne von «ihren Kindern» hier, wie עול, syr. עלא «Säugling.» Nach dem Midr. beziehen sich die Worte וישלח כצאן עוליהם auf die Art und Weise ihrer Geburt, insofern ihre Kinder sofort nach der Geburt stehen können, gleichwie die Jungen der Tiere, denn in diesem Sinne wird dies ja nachher durch die Worte כשהיתה אחת מהן יולדת ביום וגו' erklärt.

[4] Mit den שרים werden die Kinder verglichen wegen des Ausdrucks וירקדו, der sich in Jes. 13, 21, in Verbindung mit Dämonen findet, als ob der Ausdruck וירקדו nur von שעירים bezw. שרים gesagt werden kann.

Schamdon[1], [2]. Gehe, sprach er, und sage deiner Mutter, der Hahn hat gekräht; wäre dies nicht der Fall, so würde ich dich erschlagen. Darauf entgegnete ihm das Kind: Gehe und erzähle du *deiner*[3] Mutter, dass meine Mutter mir den Nabel noch nicht abgeschnitten. Wäre dies der Fall, so würde ich dich erschlagen. Mit Beziehung darauf heisst es Hi. 21, 9: «Ihre Häuser sind frei von Furcht», d. i. von Furcht vor den bösen Geistern; «und der Stab Gottes ist nicht auf ihnen», d. i. sie sind frei von Leiden. Und[4], wenn er sein Antlitz vor ihnen verbirgt, wer spricht dann zu ihm: Du bist nicht nach Recht verfahren? Wann verbarg er nun sein Antlitz vor ihnen[5]? Damals als (dadurch dass) er die Sündflut über sie brachte, wie es heisst

---

[1] Statt שידא שמדון liest Lev. R. 5, Anfang: שידא שרהון דרוחתא = der Dämon, der Geisterfürst; deshalb wird שמדון wohl identisch sein mit Asmodai, der ja bekanntlich für den Fürst der שדים gilt. Auch die Aehnlichkeit des Wortes שמדון mit אשמראי spricht für ihre Identität.

[2] In Lev. R. stehen vor א״ל זיל גלוג die Worte: עד דמתעסקי דין עם דין קרא תרנגולא — während sie noch mit einander beschäftigt waren, rief der Hahn; C. M liest הוה מתעסק עמיה. Aus den Worten des שמדון ist zu schliessen, dass mit dem Rufen des Hahns das Treiben der Geister, denen die Nacht zur Thätigkeit angewiesen ist, aufhört. Die eben erwähnten Worte aus Lev. R. 5 oder die des C. M. hat man hier zu ergänzen, um die Worte des זיל גלוג : שיד zu verstehen.

[3] Lev. R. 5 Anfang liest statt לאימך : לאימא ראימך und letztere LA macht den Wortwechsel zwischen dem Kinde und dem Sched viel lebhafter.

[4] Nach der Unterbrechung der Worte, die mit ר׳ לוי ורבנן begann, wird von hier ab wieder die weitere Antwort der Zuhörer des R. Meir behandelt; וכשהסתיר פניו מהם ist die Erklärung von ויסתיר פנים, und die Worte: מי אמר(ו) שלא עשית כשורה die Erklärung für ומי ישורנו. Das Wort כשורה ist von dem Midr. wohl beabsichtigt wegen des ישורנו. Diese Erklärung des Verses aus Hiob von seiten der Zuhörer ist viel künstlicher und gesuchter, als die, welche R. Meir selbst gegeben hat. Was den Text selbst betrifft, so ist auffallend das שלא עשית כשורה, wofür besser (ebenso wie in Lev. R. 5) לא עשית כשורה ohne ש stände.

[5] ומה הסתיר פניו מהם ist die nähere Erklärung zu dem vorausgehenden וכשהסתיר פניו מהם. Wie das מה daselbst aufzufassen ist, zeigt die Parallelstelle Lev. R. 5 Anfang, woselbst במה dafür steht. Dieses מה ist also aufzufassen als gleichbedeutend mit jenem במה und ist wohl acc. der Beziehung. In C. M. fehlen die Worte ומה הסתיר bis וימח את כל היקום.

Gen. 7, 23: «Er vertilgte alles Bestehende». — «Sowohl[1] über Massen als einzelne zumal[2]». Die Worte «sowohl über Massen» sind auf das Sündflutgeschlecht zu beziehen und die Worte «als über einzelne» auf Noah[3]. «יחד» (heisst es von Noah)[4], weil von ihm die Welt wieder begründet wurde. Er (Gott) hat nämlich die Macht[5], seine Welt aufrecht zu erhalten, vermittelst einer ganzen Nation sowohl als auch vermittelst eines einzelnen Menschen. So heisst es denn: «Es waren die Söhne Noahs». . . .

Par. 36, 2. Hi. 34, 24: «Mächtige verüben Böses[6] ohne Mass» d. h. das Sündflutgeschlecht richtet durch seine bösen Werke Schaden an. Und die Worte «ohne Mass» besagen: ihre Frevelthaten haben keine Grenze. «Er stellte andere auf an ihrer Stelle» das sind die Söhne Noahs. «Die Söhne Noahs waren Sem, Ham und Japhet» in Verbindung mit Jes. 43, 13: «Seit dem Tage, an dem ich bin, rettete niemand aus meiner Hand», gemeint ist damit: niemand von den Völkern der Welt (rettete)[7]. «Ich handle, wer wird mich darüber zur Rede

---

[1] Die Zuhörer des R. Meir fügen auch die Erklärung des על גוי ועל אדם יחד hinzu, obwohl R. M. sich darüber noch nicht ausgesprochen, da man ihn ja unterbrochen hatte.

[2] «Mit Volk und einzelnen Menschen zugleich», nach dem Gedanken des Midr. ist wohl zu ergänzen «לא עשית כשורה».

[3] Mit Noah hatte Gott auch nicht recht gehandelt, insofern ja nach dem Midr. P. 28 Schluss auch auf ihn der Beschluss der Vernichtung verhängt war, und er nur aus besonderen, dort erörterten Gründen gerettet wurde.

[4] Der Midr. bezieht das יחד in dem Verse Hi. 34, 29 nur auf אדם und sucht zu erklären, weshalb bei אדם noch das Epitheton יחד steht. Und zwar fasst er es = יחיד einzig, insofern nämlich von ihm allein die Welt wieder gegründet wurde.

[5] Die Worte ויש לו להעמיד sind nicht sowohl eine Erklärung zu יחד, als eine Betrachtung über das שממנו הושתת. Und zwar besagen die Worte folgendes: Wie Gott imstande ist (יש לו = יכול), die Welt von einem ganzen Volke her (durch ein ganzes Volk) aufrecht zu erhalten, so auch durch einen einzigen Mann. Die Belegstelle ויהיו בני נח begründet das שממנו הושתת העולם.

[6] *Par. 36, 2.* — Der Midr. bringt die Worte ירוע mit רע böse zusammen, nicht mit רעע zerschmettern, wie man es gewöhnlich fasst, und nimmt כבירים als Subj.

[7] Der Gegensatz sind wohl die צדיקים, welche wohl imstande sind vor der strafenden Hand Gottes zu retten.

stellen[1]», d. h. wer kann von allen Thaten und Plänen, die ich gegen das Sündflutgeschlecht ausgeführt, zu mir sagen, ich habe sie nicht mit Recht ausgeführt? Aber Noah kam in Frieden in die Arche und in Frieden wieder heraus, so heisst es denn: «Und es waren die Söhne Noahs, welche herausgingen....[2]» «Und Ham ist der Vater Canaans», nämlich der Vater der Niedrigkeit[3]. «Das sind die drei Söhne Noahs, und von diesen her verbreiteten sich die Völker der ganzen Erde» einem grossen Fische vergleichbar[4], der seinen Rogen ausschüttet und das Land damit anfüllt.

Par. 36, 3. «ויחל נח וגו׳». Dies besagt, dass Noah sich entweiht hat[5] und unheilig geworden ist[6], und zwar deshalb, weil er gerade einen Weinstock gepflanzt; hätte er denn nicht etwas Nützlicheres pflanzen können, irgend einen anderen Zweig oder ein anderes Reis, dass er gerade den Weinstock pflanzte[7]? Und woher hatte er ihn denn? Nach R. A. b.

---

1 Das ומי ישובנה wird ebenso gedeutet wie das ומי ישורנו.

2 Im Gegensatz zur Vernichtung des ד׳ המ׳ steht die Erhaltung Noahs. Wie aus der LA des Jalkut deutlich hervorgeht: ויהיו בני נח היוצאים ויהיו בני נח וגו׳ מן התיבה נכנסו בשלום ויצאו בשלום ist das Citat mit den vorausgehenden Worten zusammenzulesen.

3 Der Vater (des Minderwerts) der Niedrigkeit, d. h. des niederen Volksstammes (da Ham verflucht wurde). Der Midr. kommt zu dieser Erklärung, indem es ihm wohl auffällig erscheint, weshalb gerade bei Ham gesagt ist, dass er der Vater Canaans ist, bei den andern Söhnen aber nicht eine ähnliche nähere Bestimmung steht. Nach Raschi (Pent.) wäre bei dem Fluche ארור כנען dunkel, wer der כנען ist, da bis dorthin die Genealogie der drei Söhne Noahs noch nicht bekannt ist, deshalb steht bei Ham noch הוא אבי כנען.

4 Zu diesem Vergleich gelangt der Midr., weil es nicht, wie man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise erwartet hätte ואלה נפצו על כל הארץ heisst, sondern ומאלה נפצה כל הארץ mit ארץ als subj. Auffallend ist in den vier letzten Worten das Gemisch von Aramäisch und Hebräisch, das jedoch alle Texte lesen.

5 *Par. 36, 1.* — Da es nicht einfach ויטע כרם, sondern ויחל ... ויטע כרם heisst, sieht der Midr. sich veranlasst, eine von der gewöhnlichen Auffassung verschiedene Bedeutung dem ויחל beizulegen, indem er es nicht von חול anfangen, sondern von חלל entweihen ableitet.

6 ונעשה חולין ist Folge von נתחלל.

7 Man sollte erwarten statt אלא ויטע כרם einfach: אלא כרם, doch, wie so oft gibt, der Midrasch auch hier nicht eigene Worte sondern ein Citat.

Kahna[1] nahm er Reben mit sich hinein, um[2] sie später zu pflanzen, Gerten zu Feigenbäumen, Reiser zu Oelbäumen, vgl.[3] Gen. 6, 21: «Du sollst dir einsammeln» (dies besagt, dass) niemand etwas einsammelt, was er nicht nötig hat[4]! «Ein Ackersmann», drei waren es, die eifrig um den Ackerbau bemüht waren, und die (dennoch) infolge davon keinen Nutzen stifteten[5], nämlich: Kain, Noah und Usia. Von Kain heisst es (Gen. 4, 21): «Kain bebaute den Acker»; von Noah: «Noah war ein Ackersmann» und bei Usia (2. Chr. 26, 10): «Ackerbauer und Winzer waren auf den Bergen und auf den Fruchtfeldern, denn er (Usia) liebte den Ackerbau.» «Ein Ackersmann» (war Noah), weil er der Erde eine (neue) Gestalt gab[6], und weil[7] um seinetwillen das Land sich durchlöchern (pflügen) liess, und er die ganze Erdoberfläche bevölkert hat[8]. «Ein Ackersmann», ein Landbebauer[9] wurde er genannt wegen

---

[1] Vgl. zum folgenden P. 31, 14.

[2] Nach Par. 31, 14 erwartet man hier statt זמורות ונטיעות : זמורות לנטיעות; denn זמורות und נטיעות sind doch nicht gleichartige Begriffe. Analog: יהורים לתאנה, zumal auch folgt וגרופית ליזיתים, obwohl das של תאנה (was den Sinn betrifft) ebenso gut ist.

[3] Die Worte von ה׳ ד an bis צריך לו enthalten die Begründung der Worte des R. A. b. K.

[4] Die Worte אין אדם צריך לו sind hier überflüssig und stören eher das Verständnis, als dass sie es fördern; sie sind hier wahrscheinlich in den Text gekommen durch Vermittlung von Par. 31, 14.

[5] Man vermisst eine Begründung der Worte ולא נמצא בהם תועלת durch passende Citate, wenn es sich auch in der Darstellung der Bibel sofort aus dem Zusammenhange ergibt, dass die Beschäftigung mit dem Ackerbau allen diesen drei Männern verhängnisvoll war. — Im Tanh. wird Noah aufgezählt unter den vier Männern, welche mit 4 (vorher) unbekannten Sachen angefangen haben, nämlich mit Anpflanzung, Berauschung, Verfluchung und Knechtung.

[6] «Eine Gestalt gab er der Erde», damit ist wohl folgendes gemeint: Durch Pflügen und Pflanzungen veränderte er die verwüstet daliegende Erdoberfläche und gab ihr dadurch eine neue Gestalt.

[7] C. M. und mit ihm Jalk. liest statt שבשבילו : ובשבילו. Danach ist das שבשבילו נתחלחלה als Erklärung für das שעשה פנים לארמה zu fassen.

[8] Ein איש ארמה wird Noah auch insofern genannt, als er die ganze Erdoberfläche (ארמה) angefüllt d. h. bevölkert hat.

[9] Wir übersetzen nach der Leseart בורגר לשם בורגרותא, die sich im Aruch findet, und wo die Erklärung folgendermassen lautet: נקרא איש

seines Landbaues. Nach R. Berachja war Mose (Gott) lieber als Noah; denn nachdem Noah (zuerst) den Namen eines Gerechten erhalten, wurde er später (nur) ein Ackersmann genannt, während (umgekehrt) Mose zuerst (nur) «ein Egypter» hiess[1], später aber den Namen «Mann Gottes» erhielt. — «Er pflanzte einen Weinstock». Zur Zeit, wo er einen Weinstock pflanzen wollte, begegnete ihm der Sched Schamdon und sprach zu ihm: Mein Genosse ist bei dir[2], aber nimm dich in Acht, dass du nicht in mein Gebiet kommst, denn wenn du in meinen Bereich kommst, verderbe ich dich[3].

Par. 36, 4. «Er trank von dem Weine [und berauschte sich]»; denn[4] er trank ohne Mass und machte sich infolge dessen verächtlich[5]. Nach R. Haija b. Abba hat er an demselben Tag, an dem er ihn gepflanzt, auch davon getrunken und an demselben Tage sich verächtlich gemacht[6]. Er deckte sich auf (ויתגל) in seinem Zelte». R. Juda sagte i. N. von R. Hanin,

---

האדמה על שם שעובד את האדמה. Der Aruch gibt also dem Worte בורגר die Bedeutung «Landmann» und wird es daher wohl zusammenbringen mit dem lat. *burgarius*, das Ducange mit *villicus* wiedergibt.

[1] Statt מישנקרא erwartet man analog dem Vorausgegenden: שנקרא, so liest auch C. M.

[2] «Mein Genosse ist bei dir», nämlich die Rebe, resp. der Wein. (Das Folgende zeigt, dass in dem Wein etwas Teufelei liegt.)

[3] Die Worte des Dämons haben den tieferen Sinn, dass der Wein mit Mass genossen, Vorteil bringt, dagegen mit Uebermass, (dies ist wohl unter dem Hineindringen in das Gebiet des Dämons zu verstehen) Schaden.

[4] *Par. 36, 4.* — Die LA der ed. princ.: וישת שתה שלא מן היין, וישת במדה ist kaum festzuhalten. Wie die LA des Jalk. zeigt, müsste man das וישת wieder als ein verkürztes Citat, nämlich für וישת מן היין, fassen. Denn wie könnte sich aus וישת eine Deutung ergeben שתה בלא מדה? diese Deutung kann höchstens aus dem מן הַיין gewonnen werden (falls überhaupt das וישת hier richtig ist), nämlich aus dem Artikel der bei יין steht, wobei allerdings wieder zu bemerken wäre, dass gerade das partitive מן dafür spräche, dass der Wein mit Mass genossen worden war. Am besten ist daher mit C. M. zu lesen statt וישת: וישכר, indem dann das שתה בלא מדה den Grund anführt für die Worte: וישת מן היין וישכר.

[5] ונתבזה ist auf das folgende Factum zu beziehen.

[6] Dies schliesst der Midr. daraus, dass וישכר ויתגל, וישת, ויטע כרם direkt aufeinander folgt. (Cf. Tanh. Buber 22).

der seinerseits die Ueberlieferung von R. Samuel b. Izhak hatte: Es heisst nicht hier ויגל sondern ויתגל[1], welches anzeigt, dass er sich und seinen Nachkommen das Exil verursacht hat. Die 10 Stämme[2] wurden nur infolge des Weines verbannt, siehe Am. 6, 6: «Die trinken den Wein aus Schalen», ferner Jes. 5, 11: «Wehe denen, die des Morgens früh auf sind, dem Trinken nachzujagen u. s. w.» Auch die Stämme Juda und Benjamin wurden nur infolge des Weines verbannt, denn es heisst Jes. 28, 7: «Auch diese vergingen sich infolge des Weins und verirrten sich durch berauschendes Getränk.» — «In seinem Zelte». Es ist hier אהלה (mit ה) geschrieben (und nicht אהלו) [daraus geht hervor, dass] dies im Zelte seiner Frau geschah. R. Huna[3] sagte i. N. von R. Eleasar, dem Sohne des R. Jose: Als Noah die Arche verliess, biss ihn ein Löwe und beschädigte ihn; darauf wollte er seiner Frau beiwohnen, doch sein Same zerstreute sich, wodurch er sich verächtlich machte. R. Juda sagte folgendes: Sei nicht zu gierig nach Wein, denn im ganzen Abschnitte hier vom Weine stehen 14 mal die Buchstaben ווי *wehe* nämlich: וַיָּחֶל נֹחַ וַיִּטַּע וַיִּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּתְגַּל וַיַּרְא חָם וַיַּגֶּד וַיִּקַּח שֵׁם וְיֶפֶת וַיָּשִׂימוּ וַיֵּלְכוּ וַיְכַסּוּ וַיִּקַץ נֹחַ וַיֵּדַע וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנַעַן וגו'[4]

Par. 36, 5. «Und Ham, der Vater Canaans sah, . . . [und erzählte es seinen beiden Brüdern (ויגד)]». In dem ויגד liegt der Nebengedanke, dass er es ihnen sagte und zugleich einen

---

[1] ויתגל ist *mehr* als ויגל, deshalb glaubt der Midr. in ersterem eher den Begriff des Exils zu finden, als in dem letzteren. Hinsichtlich des גרם גלות לי hat man an den wörtlichen Sinn des ויתגל zu denken, denn von einer Verbannung Noahs kann nicht die Rede sein. Cf. Tanh. 22, der aus (ויתגל על) אהלה diese Deutung herleitet.

[2] Die Beispiele der 10 Stämme, sowie der beiden Stämme Juda und Benjamin detaillieren den Ausdruck ולדורות.

[3] Die Worte des R. Huna werden wohl wegen des obigen נתבזה in diesem Zusammenhang erwähnt, indem sie angeben, worin dieses נתבזה sich äusserte. Ueber die Veranlassung dieser Verletzung durch den Löwen siehe Seite 21, Note 4; vgl. auf Midr. Thil. 37.

[4] In unserem Texte sind blos 13 solcher וי aufgezählt, indem wohl das ויפת nicht mitzuzählen ist, denn auch Talm. Sanh 70a betont, dass man ויפת nicht mitzählen darf, weil es ein Eigenname ist, man muss demnach mit dem Talm. lesen: וישת מן היין ו י ש כ ר ויתגל, wodurch die Zahl 14 herauskommt. So liest auch richtig C. M. das וישכר.

aggadischen Vortrag darüber hielt[1]. Er sagte ihnen nämlich: Adam hatte zwei Söhne, von denen der eine sich erhob und den andern erschlug. Dieser aber hatte deren 3 und will noch einen 4ten[2] (—[3]). R. Jacob b. Sabdi sagte: Warum geht ein Sklave infolge des Verlustes eines Auges oder eines Zahnes frei heraus[4]? weil ein solches Gesetz aus den Worten ויגר ויגר[5] hervorgeht.

Par. 36, 6. «Da nahmen Sem und Japhet das Gewand». Nach R. Johanan[6] fing Sem zuerst[7] dieses gute Werk an und Japhet folgte ihm dann, deshalb hat sich Sem das Talith[8] und

---

[1] *Par. 36, 5.* — Die Worte אמר להון ואגיד להון beziehen sich, wie wir in der Uebersetzung schon angedeutet haben, auf den Schluss des Verses וירא חם וגו׳, nämlich auf die Worte ויגד לב׳ אחיו, und zwar gibt der Midr. diese Deutung אמר להון ואגיד להון, weil nicht für das Wort ויגד der viel häufigere Audruck ויאמר steht.

[2] Statt לעשותן (wobei das Suff. allerdings etwas auffallend ist, denn, wenn man es auf die drei vorhandenen Söhne bezieht, was allein möglich ist, so ist immerhin der Ausdruck auffällig: «aus drei Söhnen vier zu machen») liest C. M. viel richtiger לעשות לו. Veranlassung zu diesem Vortrag gab wohl das ה in אהלה, das auf die Frau geht.

[3] Mit Jalkut streichen wir hier die Worte אמר להון ואגיד להון.

[4] Die Worte יוצא בשין ועין stehen hier in dem eigentümlichen Sinne, den sie namentlich in dieser Verbindung in dem Talmud sehr oft haben; das בשין ועין hat nämlich den Sinn: durch *beschädigten* Zahn oder Auge (siehe Tanh.) resp. *für* (= תחת) den beschädigten Zahn oder das beschädigte Auge.

[5] Aus den Worten ויגר ויגר soll nach dem Midr. hervorgehen, dass ein Sklave mit dem Verluste eines Zahns oder eines Auges, die Freiheit gewinnt. Nur durch den Verlust von Auge oder Zahn, den *Urhebern* (ויגר — ויגר) der Sünde Hams geht ein Hamite, ein Knecht, aus dem Bereiche der auf ihm lastenden Strafe (Knechtschaft) hinaus zur Freiheit. Vgl. Tanh. (Bub. 21), wo dieses Herausgehen des Sklaven begründet ist, dort heisst es nämlich: חם ראה בעיניו והגיד בפיו לפיכך אמר הקב׳ה אם ילקה אחד מן העברים בעינו או בשינו יצא לחירות שנ׳ וכי יכה איש את עבדו וגו׳ (שמות כא כ).

[6] *Par. 36, 6.* — Man hätte im Bibeltexte, wenn die Stelle in dem ganz gewöhnlichen Sinne aufzufassen wäre, statt des sing. ויקח den plur. ויקחו erwartet, ferner hätte יפת, als der ältere, zuerst stehen sollen. Mit Beziehung hierauf gibt daher der Midr. die Deutung, dass Sem allein den Anfang mit diesem edeln Werke machte. Cf. Tanh. 21.

[7] תחילה — התחיל ist ein Pleonasmus, Jalk. liest תחילה nicht.

[8] טלית nach Raschi Pent. טלית של ציצית.

Japhet das Pallium[1] erworben[2], [3]. «Und sie legten es beide auf die Schulter, gingen rückwärts und bedeckten die Scham ihres Vaters». Daraus, dass geschrieben steht: «Sie gingen rückwärts», weiss ich nicht, ob sie nicht (dennoch) die Scham ihres Vaters gesehen haben[4]. Vielmehr, (wenn es heisst: Sie sahen nicht die Scham ihres Vaters), so lehrt dies, dass sie ihre Hände auf ihr Antlitz legten und rückwärts gingen, indem sie sich ehrerbietig gegen ihn zeigten, wie es die Ehrfurcht verlangt, die der Sohn dem Vater schuldet. Darauf sagte Gott zu Sem: Du hast die Scham deines Vaters zugedeckt; wahrlich, ich werde es dir vergelten. Dies geht auf Dan 3, 23: «Unterdessen waren jene Männer gebunden in ihren *Gewändern*[5], d. i. nach R. Judan in ihren Mänteln und nach R. Huna in ihren Stiefeln[6]. Zu *Japhet* sagte Gott: Du hast die Scham deines Vaters zugedeckt; wahrlich, ich werde es dir vergelten; siehe Ez. 39, 11: «Und zu dieser Zeit will ich Gog einen Ort zum Begräbnis anweisen, nämlich das Thal, wo man zum Meere geht, das Furcht einflössen wird den Vorübergehenden, weil man Gog mit seiner Menge dort *begraben* hat, und man nennt

---

[1] Nach *Levy* ist פִּיוּלָא oder פַּוּלָא identisch mit *πάλλιον*. Doch ist dies keineswegs sicher.

[2] Auch sonst wird das טלית (mit den ציצית) als das dem Sem, gegenüber dem Japhet, und das פיוולא als dem Japhet (Griechen), gegenüber dem Sem, Eigentümliche bezeichnet. [Nach Raschi Pent. bestand die Belohnung des Japhet nicht in dem פיוולא, sondern in der Bestattung seiner Söhne (קבורה), also der Belohnung, die, wie der Midr. weiter anführt, Gott ihm sofort nach jener That versprach.]

[3] In den Worten לפיכך זכה שם ist nur gesagt, dass Sem, weil er zuerst jenes edle Werk begann, sich ein höheres Geschenk verdiente, als Japhet, und weiter wird erst ihre eigentliche Belohnung bezw. die Bestrafung des Ham behandelt.

[4] Der Midr. ist wohl der Ansicht, dass sie beim Rückwärtsgehen auch von der Seite nach hinten sehen konnten.

[5] Eine Belohnung des Sem ergibt sich aus dem in diesem Citat erwähnten Factum insofern, als Hananja, Michael und Asarja, seine Nachkommen, nicht nackt in den Kalkofen geworfen, sondern in ihren Gewändern. Dass dies der Midr. mit dem Citat meint, geht aus Esth. R. 3 hervor: «Waschti liess sagen: Auch die Gegner meines Vaters (nämlich jene drei Männer) wurden nicht *nackt* gerichtet; denn es heisst Dan. 3, 21...»

[6] Vermutlich ist מוקיהון «ihre *Stiefel*» zu lesen (*pers.* Wort); denn mehrere alte Uebersetzer fassen כרבלי an dieser Stelle als *Stiefel* oder *Schuhe*.

dieses Thal Haufenthal des Gog[1]». Zu *Ham* endlich sagte Gott: Du hast deines Vaters Scham verächtlich gemacht. Wahrlich, ich werde es dir vergelten! Jes. 20, 4: «So wird der König Assurs die Gefangenen Egyptens sammt den Aethiopiens, und zwar Knaben und Greise, *nackt und barfuss* fortführen».

Par. 36, 7. «Noah erwachte aus seinem Schlafe», sein Rausch verliess ihn nämlich[2]. «Und er erfuhr, was ihm gethan sein *kleiner* Sohn (בנו הקטן) d. h. sein *unwürdiger* (קטן) Sohn. Diese Bedeutung von קטן geht hervor aus 1 Kg. 8, 64: «Jeder kupferne Altar ist zu klein (ungeeignet) [קטן i. S. v. פסול][3], um zu fassen». . . . «Und er sprach: Verflucht sei Canaan, ein Knecht der Knechte soll er sein seinen Brüdern». Ham sündigte, und Canaan soll verflucht werden? Nach R. Juda heisst es[4] deshalb «Verflucht sei Canaan», weil schon gesagt ist: «Gott segnete Noah und seine Söhne», und kein Fluch da bestehen kann, wo Segen haftet. Nach R. Nehemia hat Canaan es gesehen und dem Ham gemeldet; der Fluch traf daher den Fluchwürdigen[5]. R. Berachja sagte: Noah hatte in der Arche viel Plage davon, dass er keinen kleinen Sohn hatte, der ihn bediente, er sprach deshalb: Sobald ich hinaus gehen werde, will ich einen kleinen Sohn zeugen[6], der mich be-

---

[1] Die Belohnung Japhets besteht in der Bestattung Gogs und seiner Genossen, der Nachkommen Japhets (בנין יפת גימר ומגוג), dass sie nicht unbestattet (nackt, daliegen.

[2] *Par. 36, 7.* Wenn der Midr. das ויקץ נח מיינו mit נתפרק יינו מעליו erklärt, so kommt dies wohl daher, dass er das ויקץ nicht im gewöhnlichen Sinne *aufwachen* nimmt, da man in diesem Falle statt מיינו besser משנתו erwartet hätte, sondern es von קצץ abschneiden ableitet (ויקץ als Niph von קצץ = נתפרק).

[3] Dass das Wort קטן in jenem Vers den Sinn von פסול hat behauptet auch Talm. Sebach. 59[b].

[4] Da die Worte ויאמר ארור כנען וגו Citat sind, erwartet man nach לפיכך ein Verb. des Nachsatzes, doch wie wir es schon wiederholt gesehen haben, führt der Midr. statt eigener Worte auch hier ein passendes Citat an. Cf. Tanh., wo nach לפיכך, als V. des Nachsatzes, נאמר steht.

[5] Statt במקלל wäre besser mit Jalk. מקלקל zu lesen Will man das מקלל festhalten, so muss man es passivisch fassen = מקולל «der Fluchwürdige». In diesem Sinne drückt sich auch der Tanh. aus, wenn er sagt חוזר קללה לעיקרה.

[6] Nach Tanh. vermisste Noah nicht für sich einen Diener, sondern für seine Söhne, deshalb fasst er den Entschluss, nachdem er die Arche verlassen, Söhne zu zeugen, die den vorhandenen Knechte sein sollen.

dienen soll. Sobald ihm nun Ham jene[1] Schmach zugefügt, sagte er: du hast mich abgehalten, mir einen kleinen Sohn zu stellen, der mich hätte bedienen sollen, so sollst *du*[2] ein Knecht deiner Brüder sein, die ihrerseits meine Diener sind. Nach R. Huna i. N. von R. Joseph sprach Noah zu Ham: Du hast mich abgehalten, das zu thun, was im Finstern geschieht, deshalb sollst du hässlich und geschwärzt sein. Ferner sagte dieser: Noah hat folgendermassen zu Ham gesprochen: Du hast mich abgehalten, einen vierten Sohn zu zeugen, deshalb verfluche ich deinen vierten Sohn[3]. Nach R. Haija b. Abba befriedigten Ham und der Hund ihren Geschlechtstrieb auch in der Arche, weshalb (zur Strafe) Ham geschwärzt, und der Hund als verrufen wegen seines Geilheit herauskam[4]. R. Levi führt hierfür folgendes Gleichnis an: Jemand prägt Münzen in dem Zelte des Königs, weshalb der König den Befehl erteilt, dass das Gesicht dieses Mannes geschwärzt und seine Münze für ungültig erklärt werde. So verhielt es sich auch mit Ham und dem Hunde, welche beide während ihres Aufenthalts in der Arche ihren Geschlechtstrieb befriedigten, weshalb ersterer geschwärzt, letzterer als berüchtigt wegen seiner Geilheit herauskam.

Par. 36, 8. «Und er sprach: Gelobt sei Gott, der Herr Sems». Nach Resch Lakisch standen[5] auch (Abkömmlinge) von Japhet in den Zelten Sems, denn es heist: «Gelobt sei der Gott Sems . . . und Canaan sei (Knecht *ihnen*)». — «Gott

---

[1] Man vermisst hier die Angabe dessen, was blos mit אותו מעשה bezeichnet ist, nämlich dasjenige, wodurch Canaan den Noah unfähig gemacht, einen vierten Sohn zu zeugen. Nach Pirke d. R. Elieser war dies סירוס, und der Midr. scheint auch dieser Ansicht zu sein, wenn er sagt מנעת אותי מלהעמיד לי בן קטן שישמשני, denn nur dadurch ist die Zeugung unmöglich Siehe auch Sanh. 70 a die Ansicht Rabs.

[2] אותו האיש umschreibt das pron. der zweiten Person = lat. *iste*.

[3] Canaan ist der בן רביעי, denn es heisst: ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען.

[4] Nach R. Abba war diese Art der Strafe Hams nicht eine Folge jener seiner Sünde an Noah, sondern seines Verhaltens in der Arche, ebenso nach Sanh. 108 b und Jer. Tanh. I, 6.

[5] R. L. wie auch B. Kappara nehmen nämlich יפת als Subj. von וישכן.

breitet aus den Japhet» d. i. Cyrus[1], welcher verfügte, dass ein Tempel erbaut wurde. Aber dennoch[2] wohnt er in den Zelten Sems, d. h. seine Gottheit wohnt nur in den Zelten Sems. Bar Kappara[3] sagte: die Worte der Thora sollen in der Sprache Japhets, aber in den Zelten Sems vorgetragen werden. R. Judan sagte hieraus geht hervor, dass das Targum[4] von der Thora (Bibel) anempfohlen ist. Neh. 9, 8: «Sie lasen aus dem Gesetzbuche Gottes vor», — welche Worte sich auf die Schrift[5] selbst beziehen — «deutlich» — mit Uebersetzung — «mit darauf gerichtetem Sinne»[6] mit Beachtung der Accente — «und sie verstanden[7] es beim Vorlesen» — sie achten nämlich auf die Versanfänge, nach R. Huna

---

[1] Cyrus ist ein Nachkomme Japhets vgl. Raschi Pent. אע״פ שיפת אלהים ליפת שבנה כורש שהיה מבני יפת בית שני לא שרתה בו שכינה.

[2] Besser wäre vielleicht. wenn das אעפ״כ nach dem וישכן באהלי שם stehen würde, nämlich als Erklärung des adversativen Charakters des ו in dem Citat וישכן וגו׳; diesen adversativen Charakter des ו hat Raschi dadurch hervorgehoben, dass er אע״פי an den Anfang setzt.

[3] Die Worte des Bar Kappara enthalten eine zweite Erklärung für das יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם, cf. Talm. Meg. 9 b, ferner Jer. Meg. I, 9, woraus unsere Midraschstelle wohl entnommen ist. In Deut. R. Anfang drückt sich B. Kappara folgendermassen in Bezug auf die Erklärung des Verses יפת אלהים ליפת וגו׳ aus: שהיו דבריו של שם נאמרין בלשונותיו של יפת. An allen diesen Stellen ist mit der Sprache des Japhet, die in den Zelten des Sem ihre Stätte haben soll, auf nichts anderes angespielt, als auf die Pentateuchübersetzung, die in der allgemein als schön anerkannten griechischen Sprache, der Sprache des Japhet abgefasst ist.

[4] Woraus aber der Midr. seine Ansicht schliesst, das ist mit מכאן nicht klar genug angedeutet. Ueberhaupt ist diese Stelle nur lose angehängt: von der LXX. kommt man auf das Targum.

[5] Das זה bezieht sich auf das ויקראו, und dies weist hin auf das Lesen des hebräischen Textes, denn dies ist unter dem מקרא zu verstehen.

[6] ושום שכל אלו הטעמים = indem sie Verständnis hineintrugen (nämlich in ihren Vortrag), und dies geschah durch die Beachtung der Accente.

[7] Aus den Worten ויבינו במקרא schliesst Jer. Meg. 4, 1 ihre Beachtung der masoretischen Schreibung, ob nämlich ein Wort plene oder defectiv geschrieben war; dagegen sagt Talm. Babli Meg. 3 a auf das אלו פסקי הטעמים : ויבינו במקרא, und zwar meint er damit die Absätze oder Pausen infolge der Accente. (Cf. vorhergehende Note 6.)

b. Luliane auf die Betonung der (überwiegenden) Gründe[1] und Beweise.' Nach den Rabbinen aus Caesarea geht aus diesen Worten die Beachtung des Masorah hervor. — R. Seira und R. Hananel i. N. von Rabbi behaupteten, dass wenn einer in der Thora selbst so bewandert sein sollte wie Esra, er sie doch nicht auswendig lesen[2] oder schreiben soll. Es ist aber doch gelehrt worden, dass es einmal dem R. Meir in Asien vorkam, dass er, als keine Megillath Esther zur Stelle war, sie auswendig hersagte und niederschrieb. Ja, aber dort heisst es, dass er zwei Megillath niederschrieb, von denen er die eine (die er aus dem Gedächtnis geschrieben hatte) verbarg, die andere beibehielt.

[Gen. IX, 28-29: «Und Noah lebte nach der Sündflut noch 350 Jahre· Und die ganze Lebenszeit Noahs betrug 950 Jahre, da starb er.]

---

[1] ההכרעות wird sein «*überwiegende Gründe*» für eine Auffassung, wo mehrere möglich sind (das heisst es auch bei der von *Levy* citierten Stelle Joma 52 a). Jer. Meg. bildet den plur. nicht ההכרעות, sondern ההכרעים.

[2] Weil so allein der Text gut erhalten werden kann.

ANHANG.

Diese Art der Behandlung des Midrasch Rabbah, wie wir sie eben durchgeführt, bietet uns kein klares Bild von dem Helden der Sündflut und der Flut selbst. Wir gewinnen vielmehr daraus nur das Material, den Stoff zu einem solchen Gemälde, nicht aber das Bild selbst. Es dürfte daher von Interesse sein, die Geschichte Noahs und der Sündflut nach diesem Stoffe kurz zu entwickeln.

Infolge des Sündenfalls des ersten Menschenpaares war das paradiesische Glück von der Erde verschwunden und an dessen Stelle nur Mühe und Weh des Menschengeschlechts getreten. Der himmlische Fluch lastete schwer auf der Schöpfung. Gegen den Menschen, den Gott zum Herrn der von ihm geschaffenen Erde einst eingesetzt, empört sich die Natur und verweigert den Gehorsam. Nach einigen weigert sich das Rind, den Pflug zu ziehen, ja selbst das Feld war nicht mehr willig, sich ackern zu lassen. Nach andern ging der Fluch des Himmels so weit, dass das Meer zweimal des Tages über seine Ufer trat und selbst die Toten in ihren Gräbern überflutete. Infolge solcher Uebelstände herrschte denn zur Zeit Lemechs eine schreckliche Hungersnot, so dass das Schicksal jenes Zeitalters ein fast unerträgliches wurde. Mit Freude begrüsst daher Lemech die Geburt eines Sohnes, bei dessen Eintritt ins Leben jene Uebelstände sofort ein Ende nahmen, und überhaupt der frühere Glückszustand wieder eintrat. Hoffnungsfreudig spricht der Vater nach der Geburt eines solchen Sohnes die Worte aus: «Wahrlich, dieser wird uns Trost bringen» und nannte seinen Namen Noah, Ruhebringer. [Diesen Namen deuten andere als

eine Anspielung auf den Ausdruck ניחוח, der sich bei dem Opfer Noahs findet, andere als eine Anspielung auf den Ausdruck ותנח התיבה, welche Lemech in seinem prophetischen Geiste hiermit geben wollte]. Wenn an Noahs Person sich ein solcher himmlischer Segen knüpfte, so wollte hiermit Gott den Frommen sofort bei seiner Geburt auszeichnen. Denn nicht wandelte er in den Bahnen jenes fluchwürdigen Geschlechtes, er hielt sich vielmehr fern von seinem Treiben und führte einen frommen und tugendhaften Lebenswandel. [Nach manchen Auslegern war freilich auch Noah nicht im strengen Sinne fromm zu nennen, denn Sünde haftete auch an seiner Hand, und wenn er der Vernichtung durch die Flut entging, so verdankte er dies der Gunst, die er in den Augen Gottes fand, die aber auf kein besonderes persönliches Verdienst zurückzuführen ist. Und wenn er gerade diese Gunst in den Augen Gottes fand, eher als ein anderer seiner Zeit, so kam dies daher, dass von ihm einst, oder vielmehr von seinen Nachkommen diejenigen erstehen sollten, welche infolge ihrer wahren und echten Frömmigkeit die Lieblinge Gottes geworden. Andere wieder halten den Noah fromm im Vergleich zum Sündflutgeschlecht, doch einem Abraham gegenüber hätte er allerdings nicht mehr fromm genannt werden können. Noch andere behaupten im Gegenteil, dass wenn Noah unter solchen Frevlern lebend, fromm und tugendhaft war, er es noch um so mehr unter frommen und rechtschaffenen Leuten gewesen wäre]. Gefallen fand daher Gott an diesem Frommen und sorgte für sein Wohl und sein Glück. Er liess ihn erst in einem Alter von 500 Jahren Kinder zeugen, also 100 Jahre vor dem Eintreffen der Flut, sodass sogar der älteste seiner Söhne, da man damals erst mit 100 Jahren strafbar wurde, für etwaige Vergehen noch nicht zur Verantwortung gezogen werden konnte, und zwar zeugte Noah 3 Söhne: den Sem, Ham und Japhet.

Immer mehr nun versank das Sündflutzeitalter in seinen Lastern; das Glück und der Segen, der mit Noahs Auftreten für die Welt wiederkehrte, förderte noch ihre Sittenlosigkeit und beschleunigte die herannahende Katastrophe. Vergeblich waren die Ermahnungen und Warnungen Noahs, vergeblich alle seine Bemühungen, seine Zeitgenossen zur Tugend zu bekehren. 120 Jahre lang, von dem Augenblicke an, als ihm Gott seinen Entschluss enthüllt, die Welt durch eine Wasser-

flut zu vernichten, pflanzte er Cedern und fällte sie wieder, um jenen, zur Rede gestellt über dieses eigentümliche Verfahren, immer und immer wieder zu verkünden, dass er seine Anstalten für das baldige Eintreffen einer Sündflut treffe. Doch nur Spott und Hohn war die Antwort auf solche Rede; man erwiederte ihm, nur er und sein Haus würden, falls eine Sündflut auf die Welt komme, von ihr betroffen werden. Solche Spottreden wurden namentlich beim Tode seines Grossvaters Methuschelah gegen ihn geschleudert, denn in dessen Tod, so riefen sie aus, bestehe die Sündflut für das Haus Noahs. So schritten sie ruhig weiter auf ihrer verbrecherischen Bahn und selbst als der Fluch Gottes sich wieder bei ihrem Händewerk einstellte, verharrten sie in ihren Verbrechen und Sünden, verübten die schändlichsten Greuel, bis endlich, als sie auch ihre Hände ausstreckten nach Raub und Gewaltthat (חמס) [unter חמס verstehen manche Blutschande und Götzendienst] ihr Schicksal vollends besiegelt wurde. Seinen unabänderlichen Entschluss, das Menschengeschlecht bald zu vernichten, teilte Gott nunmehr Noah mit und hiess ihn eine Arche bauen, worin er, nebst seiner Familie und den Vertretern der einzelnen Tiergattungen ihre Rettung finden sollten. Dieses Rettungsschiff, die Arche, sollte von Cedernholz angefertigt werden, und zwar nach folgendem Plane: Ihre Länge sollte 300 Ellen, ihre Breite $^1/_6$ der Länge, also 50 Ellen, und ihre Höhe $^1/_{10}$ der Länge, also 30 Ellen haben, denn nur so könne sich ein Schiff auf dem Wasser halten. Der ganze Bau sollte in 3 Stockwerke zerfallen, ein jedes von ihnen wieder in Zellen, und zwar sollte nach R. Juda die Arche aus 360 Zellen von je 10 Ellen Länge, 10 Ellen Breite (und wohl 10 Ellen Höhe, nämlich $^1/_3$ der Höhe der Arche) bestehen. Diese Zellen sollten durch 2 Gänge von je 4 Ellen Breite von einander so geschieden werden, dass je einer Zelle von dieser Seite eines solchen Ganges genau eine Zelle auf der andern entspräche. Doch sollte der Zellenbau nicht die ganze Breite einnehmen, sondern an beiden Enden je eine Elle freigelassen werden. Nach R. Nehemia dagegen sollte die Arche in 900 Zellen zerfallen, indem nämlich eine Zelle nur 6 Ellen lang, 6 Ellen breit (Höhe $^1/_3$ der Höhe der Arche, also 10 Ellen) zu sein brauchte. Diese sollten dann von 3 Gängen von je 4 Ellen Breite so von einander geschieden werden, dass ebenfalls einer Zelle auf

dieser Seite des Ganges genau eine Zelle auf der anderen entspräche; auch nach R. Nehemia sollten 2 Ellen in der Breite nicht zum Zellenbau verwendet werden, sondern frei bleiben. Was die Stockwerke der Arche betrifft, so sollten nach R. Juda alle 3 einander vollständig gleich, nach R. Nehemia dagegen das obere Stockwerk insofern von den andern verschieden sein, als die Arche nach oben in eine Art Gewölbe auslaufen sollte. Die Bestimmung der 3 Stockwerke sollte folgende sein: Der untere Stock sollte dazu dienen, den Dünger aufzunehmen, der mittlere sollte den Noah nebst seiner Familie uud die reinen Tiere beherbergen, und der obere sollte der Aufenthaltsort der unreinen Tiere sein, so nach einer Erklärung; nach einer andern diente umgekehrt der untere Stock zur Aufnahme der unreinen Tiere, der mittlere beherbergte Noah nebst Familie und die reinen Tiere, und nach dem oberen Stock sollte vermittelst einer Vorrichtung der Dünger gebracht werden. Licht sollte Noah in die Arche dadurch schaffen, dass er an derselben ein צוהר anbringe, das nach einer Erklärung ein Fenster, nach einer andern einen funkelnden Edelstein bedeutet, der namentlich im Dunkeln helles Licht zu verbreiten geeignet ist. Den Eingang sollte er an der Seite anbringen. Nach diesem Plane müsste der allerdings schwierige Bau der Arche ausgeführt werden; doch sie sollte gewissermassen von selbst entstehen, indem sie selbst ihren Bau förderte und alle Arbeit an ihr gelang.

Sofort schritt nun Noah zur Ausführung des göttlichen Wortes, und als er den Bau vollendet, da wurde ihm von Gott der weitere Befehl, in diese Arche Vertreter von allen Tiergattungen einzusammeln, und zwar von den reinen Tieren je 7 Männchen und je 7 Weibchen, von den unreinen aber bloss je 1 Männchen und 1 Weibchen, auch von den Vögeln je 7 Männchen und 7 Weibchen. Bei allen diesen Tieren sollte er genau darauf achten, dass er nicht etwa solche aufnehme, von denen das Weibchen dem Männchen nachläuft; denn das wäre schon ein Beweis für die Verderbtheit dieser Tiere. Auch jene Halbmenschen oder Dämonen, von denen Gott nur noch die Seele nicht aber den Körper zu erschaffen mehr Zeit hatte infolge des Eintretens des Sabbats, sollte er in die Arche aufnehmen. Durch dieses Rettungswerk würde dann nach der Flut eine neue Schöpfung zur Belebung der ihrer Bewohner

beraubten Erde nicht nötig sein. Als Speise für ihn und die übrigen Bewohner der Arche sollte er auch von den verschiedenen Pflanzen einen Vorrat sich einsammeln, von denen der Ueberrest auch nach der Flut zu Pflanzungen verwert werden könnte. Nachdem er diese Anstalten getroffen, möge er mit seiner Familie in die Arche einziehen, denn nur noch 7 Tage dauere es, bis die gewaltige Verderbensflut über die Welt hereinbreche. Und diese Zeit der höchsten Not, die Zeit seines ganzen Aufenthalts in der Arche, sollte er und seine Familie in stiller Trauer und Teilnahme für das die Welt getroffene Geschick verbringen, und jeden Genuss der Freude meidend, sich des ehelichen Umgangs enthalten. Nachdem Noah die Befehle seines Herrn entgegengenommen, begab er sich ans Werk, doch bald die Schwierigkeit erkennend, welche namentlich mit dem Einsammeln der Tiere verknüpft sein würde, sprach er zu Gott: «Bin ich denn ein Jäger, dem solches ein leichtes wäre!» Allein Gott sprach ihm Mut zu, indem er ihm bemerkte, dass die zur Rettung bestimmten Tiere von selbst in die Arche kommen werden. Und in der That nach Ablauf jener 7 Tage, die Gott noch gewartet hatte — nach einer Erklärung, um während derselben die 7 Trauertage seines Lieblings Methuschelah nach Gebühr halten zu können [zugleich aber auch um zuzusehen, ob vielleicht das Menschengeschlecht noch jetzt sich bekehren würde], nach einer andern, um während dieser 7 Tage für den bevorstehenden Untergang seiner Welt trauern zu können — kamen die Tiere und Vögel heran ohne irgend eine Bemühung von seiten Noahs und zwar nur solche Geschöpfe, wie Gott sie wünschte, die im Besitze aller ihrer Glieder und ohne jeglichen Leibesfehler waren. Nun war die Zeit der Flut angebrochen; schon wälzten sich die Sündflutwasser heran und reichten bereits bis an Noahs Knie, der bis jetzt noch immer nicht fest daran glaubte, dass Gott wirklich seine Welt verderben wollte, da zog auch er mit seiner Familie in die Arche ein. Zuvor hatte Gott noch mit ihm einen Bund geschlossen, in welchem er ihm Sicherheit versprach vor Menschen und Tieren, so dass er ungestört in die Arche einziehen könnte, und letztere von jenen unbeschädigt bliebe. Ferner hatte ihm Gott versichert, dass die Früchte und Pflanzen, die er eingesammelt, ihre Frische und Farbe bewahren sollten, so dass sie nach der Flut zur Aus-

saat und zu Anpflanzungen geeignet wären. Hätte dieser Bund mit Noah nicht bestanden, so wäre es ihm unmöglich gewesen, die Arche zu betreten. Denn trotzig geberdete sich namentlich das Geschlecht der Riesen und suchten auch die Rettung Noahs zu vereiteln, doch Gott liess sie ausgleiten in den Sündflutwassern, so dass ihr Beginnen erfolglos war; des Löwen Zahn wurde stumpf und für Noah daher ungefährlich. Unter diesem göttlichen Schutz konnte Noah am hellen Tage, so dass alle es sahen, unbesorgt und unbekümmert um die Angriffe von Menschen oder Tieren, in die Arche einziehen, und nachdem er dieselbe betreten, schloss Gott sie hinter ihm zu und umgab sie mit Löwen, so dass die Frevler, welche sie umzustürzen planten, sich an dieselbe nicht heranwagten.

Jetzt öffneten sich des Himmel Schleusen und sandten ihre Wasser herab, die unten angelangt zur Verderbensflut wurden; auch der Erde Abgrund that sich auf und entleerte seine Wassermassen zur Erde gegen das fluchbeladene Geschlecht. Vierzig Tage und Nächte strömten diese Wasser ohne Unterlass zur Welt, und erreichten eine solche Höhe, dass sie 15 Ellen über die höchsten Berge hervorragten. So fand denn alles auf der Welt seinen Untergang Menschen Tiere, Vögel, nur die Fische entgingen dem Verderben, nach einigen dadurch, dass es ihnen gelang, in den Ocean zu entkommen, der, als nicht zur Erde gehörig, von den Wassern der Sündflut nicht erreicht wurde[1]; die Vegetation schrumpfte ein und verdarb, selbst die leblose Erde, auf welcher das Sündflutgeschlecht seine Greuel verübt, blieb nicht verschont, insofern sie drei Fusstiefen, soweit nämlich der Pflug in ihr Inneres eindrang, verwüstet wurde. Nur diejenigen, die in der Arche ein Unterkommen gefunden, entgingen dem Verderben, denn ganz oben auf dem Wasser hielt sich die Arche wie ein Schiff auf den Wogen des Meeres.

Auch für Noah war die Zeit seines Aufenthaltes in der Arche eine Leidenszeit. Denn grosse Anstrengungen waren

---

[1] Diese Stelle vor allem, wie wir schon in unsern Anmerkungen zum Texte kurz angedeutet, legt den Gedanken nah, dass auch der Midrasch, wenn er es auch nirgends ausgesprochen, sich die Sündflutwasser als siedend gedacht hat ebenso wie Sanh 108 b u. Pirke d. R. Elieser 22.

erforderlich, um unter solchen Bewohnern der Arche die Ordnung aufrecht zu erhalten, viele Mühen hat es hier gekostet, selbst wenn er von seinen Söhnen unterstützt wurde, jedes einzelne Geschöpf zu so verschiedener Stunde mit der geeigneten Speise zu versorgen. Selbst nimmt man mit einigen an, dass Noah nur eine Speise, die zugleich für ihn als solche diente, als Nahrung verwertete, und zwar in der Weise, dass er nur jeden andern Tag diese Fütterung vornahm, so war auch diese Aufgabe immer noch schwer genug.

Dieser Beschwerden und Mühen seines Schützlings, gedachte bald Gott, zumal auch der Aufenthalt in der Arche die Gesundheit desselben zu erschüttern begann; er gedachte ferner der Opfer, die Noah einst bringen werde und fing an, um ihn und die Seinen bald von jenen Qualen zu erlösen, die Erde wieder zu ihrer früheren Ordnung zurück zu bringen. Es verstopften sich daher wieder sämtliche Quellen der Tiefe, mit Ausnahme der für die Folgezeit so bedeutungsvollen Heilquelle von Tiberias, der von Ablonis und jener Quelle in der Paneasgrotte, aus welcher der Jordan entspringen sollte. So nahmen denn die Wasser allmählich ab, bis sich im 7. Monat der Sündflut die Arche endlich auf dem Berge der Kardunier niederliess. Daraus erkannte Noah die Abnahme der Wasser und seine bevorstehende Befreiung. Er öffnete daher nach einem weiteren Verlauf von 40 Tagen das Fenster der Arche, um einen Raben zu entsenden, der ihm über den Zustand der Welt Erkundigungen einziehen sollte. Doch dieser war nicht willig, den Auftrag seines Herrn auszuführen, er liess sich vielmehr in folgenden Wortwechsel mit ihm ein: «Warum entsendest du gerade mich, von dessen Gattung du ja nur ein Paar hast? Denn widerfährt mir ein Unfall, so würde es doch ein Geschöpf weniger auf der Welt geben.» — Darauf Noah: «Deshalb, weil du weder zur Speise noch zum Opfer geeignet bist.» Da nun der Rabe nicht wieder zurückkehrte, liess Noah eine Taube fliegen; diese aber fand keine Stätte wo ihr Fuss hätte ruhen mögen, und kam deshalb wieder zu Noah zurück. Nach Verlauf von weiteren 7 Tagen entsandte er zum zweiten Male eine Taube, doch diesmal kehrte jene wieder mit einem grünen Oelzweig im Schnabel, den sie nach R. Abba b. Kahna in Palästina, und zwar nach R. Levi vom Oelberg abgepflückt hat, — beide vertreten nämlich die Ansicht, dass

Palästina von der Sündflut verschont geblieben ist — nach R. Bibi aber, der diese Ansicht nicht teilt, in dem Paradiese, dessen Thore ihr geöffnet worden — und zwar wählte sie daselbst gerade einen bitteren Oelzweig und nicht etwas Vorzüglicheres, z. B. Zimmt oder Balsam, um dem Noah hiermit andeuten zu können, dass etwas Bitteres aus der Hand des Schöpfers ihr lieber sei als etwas Süsses von ihm. Nach weiterem 7 tägigem Warten liess Noah zum dritten Male eine Taube fliegen, die aber diesmal nicht wieder kam. Nunmehr erkannte Noah, dass die Wasser von der Erde verschwunden, aber dennoch verliess er nicht eher die Arche, bis er von Gott, auf dessen Geheiss er sie ja betreten, dazu ermächtigt wurde. Ja selbst, als das Wort Gottes an ihn erging : «Verlasse du und deine Frau, deine Söhne und die ihrigen die Arche», in welchen Worten zugleich die Erlaubnis des ehelichen Umganges wieder gegeben war, machte er von dieser göttlichen Erlaubnis erst dann Gebrauch, als ihm Gott feierlichst versicherte, nie mehr wieder die Welt durch eine Sündflut heimsuchen zu wollen. Da erst verliess Noah die Arche, in welcher er ein volles Sonnenjahr, wie in einem Kerker eingeschlossen war, während welcher Zeit nach R. Johanan weder Sonne noch Mond noch Sterne thätig waren, nach R. Jonathan weder der Sonne noch des Mondes noch der Gestirne Wirksamkeit erkennbar war.

Auf Gottes ausdrücklichen Befehl hat Noah seinen Kerker, die Arche, verlassen. Ein inneres Gefühl treibt ihn jetzt an, sofort seine Dankbarkeit für seine wunderbare Rettung seinem Schöpfer an den Tag zu legen, und er sann nach, wie er dies wohl am besten ausführen könnte. Da fiel ihm ein, dass Gott ihm von den reinen Tieren 7 Paare und von den unreinen ein Paar nur deshalb in die Arche aufzunehmen befohlen, weil er Opfer haben wollte. Er nahm daher von den mannigfaltigsten reinen Geschöpfen und brachte sie nach einigen als Ganzopfer, nach andern als Friedensopfer dar, und zwar auf jenem bekannten Altar in Jerusalem, auf welchem vormals Adam Gott seine Opfer dargebracht, und sandte hiermit seinen Dank zum Himmel empor. Diese Gesinnung des Dankes und der Erkenntlichkeit für gnädige Rettung gefiel Gott ; mit Wohlgefallen nahm er Noahs Opfer auf und roch seinen lieblichen Duft. Bestärkt wird er daher in seinem Entschluss, den er dem

Noah, als er die Arche verlassen sollte, bereits ausgesprochen, in dem Vorsatze, die Welt nie wieder durch eine Flut zu zerstören. Und da nur der allzugrosse Glückszustand der Menschen jene sittliche Entartung zur Sündflutzeit herbeigeführt, in dem bei ihnen ein ewiger Frühling herrschte, in dem sie nur Kinder zeugten, aber nie in die traurige Lage kamen, auch solche zu begraben, in dem überhaupt alle Uebel und Leiden aus ihrer Nähe gebannt waren, so beschliesst Gott, in Zukunft den regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten nie mehr aufhören zu lassen, und das Glück der Menschen von Zeit zu Zeit durch Krankheiten und Verlust eines ihrer Angehörigen zu trüben. [Nach andern wurde das Mensehengeschlecht namentlich dadurch zum Uebermut und infolge dessen zur Entsittlichung verleitet, dass der Erdboden ihnen so ergiebig war, dass eine Aussaat ihnen eine Ernte für 40 Jahre hinaus einbrachte, dass sie in einer kleinen Stunde von einem Ende der Welt zum andern gelangen konnten, und dass sie mit solcher Kraft und Stärke ausgestattet waren, dass sie die Cedern des Libanon mit leichter Mühe entwurzeln konnten, und Löwen und Panther so gering und machtlos ihnen vorkamen, wie ein Haar an ihrem Körper.] Darauf erneuert er dem Noah und seinen Söhnen den Schöpfungssegen, den einst Adam erhalten, doch wenn damals dem Menschen unumschränkte Herrschaft über das Tierreich verliehen worden, so sollten Noah und seine Söhne eine solche unbegrenzte Gewalt über die Tierwelt nicht mehr erhalten, nur Schrecken und Angst sollten sie derselben in Zukunft noch einflössen.

Wenn Gott mit Rücksicht auf die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen fortan kein Vertilgungsgericht mehr über die ganze irdische Schöpfung verhängen wollte, so musste er durch Gebote und Gesetze dem Ueberhandnehmen des Bösen einen Damm setzen und dadurch den Grund zu einer geordneten, bürgerlichen und staatlichen Entwickelung der Menschheit legen; er schritt daher nach Erteilung seines himmlischen Segens zur Gesetzgebung. Es wurden den Noahiden 7 Gesetze gegeben, und zwar wurde ihnen verboten: Götzendienst, Unzucht, Blutvergiessen, Gotteslästerung, Uebertretung des Rechts, Raub und der Genuss des von einem lebenden Tiere genommenen Gliedes, — das letzte Verbot wurde ihnen deshalb bei dieser Gelegenheit erteilt, weil ihnen von nun an auch Fleisch-

nahrung erlaubt sein sollte, während bis dahin nur Vegetabilien zur Speise der Menschen gedient hatten. Nach R. Hanina wurde den Noahiden auch der Genuss des von lebenden Tieren genommenen Blutes untersagt. R. Eleasar fügt das Verbot von Gattungsvermischung, R. Simon, ben Johai das Verbot der Zauberei, R. Johanan ben Beroka das der Castrierung hinzu. Nach R. Asi ist alles, was Deut. 18, 10 gesagt ist, den Noahiden verboten worden. Von diesen Verboten wurde das des Blutvergiessens besonders betont, indem jede Uebertretung desselben sofort mit dem Tode bestraft werden sollte, selbst wenn nur ein Zeuge, nur ein Richter zur Stelle sind, wenn keine Warnung der That vorausgegangen, wenn der Angeklagte den Mord nicht selbst, sondern vermittelst eines dritten ausgeführt, ja selbst, wenn niemand den Mord gesehen, und der Angeklagte seine Schuld von selbst eingesteht, ja sogar für die Tötung eines Embryo hat der Noahide die Todesstrafe verwirkt. Und sollte einen solchen Mörder auf der Erde von der menschlichen Gerichtsbarkeit die verdiente Strafe nicht treffen, dann würde seine Bestrafung einst beim himmlischen Gericht ihn erwarten. Vom himmlischen Gericht wird auch der Selbstmörder seine Strafe erhalten, denn auch Selbstmord wird als Blutvergiessen angesehen.

Nachdem Gott mit diesen Gesetzen den Noahiden den Grund zu einem gesellschaftlichen Zusammenleben gelegt, liess er sich, um Noah und seinen Söhnen den gedeihlichen Fortbestand des Menschengeschlechts fest zu verbürgen, herab, einen Bund mit ihnen und ihren Nachkommen und allen lebenden Wesen aufzurichten und diesen Bund durch ein sichtbares Zeichen für alle Geschlechter zu befestigen, durch den Regenbogen. Dieser Bogen sollte sichtbar sein, so oft die Menschheit wegen Laster und Frevel eine zweite Sündflut verdienen würde, und ihn, wenn er schon seinen Arm zur Erneuerung jener Strafe erhoben, an diesen seinen Bund, an jenes Versprechen erinnern, nie wieder eine solche Flut über das Menschengeschlecht zu bringen.

Ermutigt durch diesen göttlichen Bund, konnten die Noahiden getrost einen Blick in die Zukunft werfen und sich der Bebauung der noch öden und kahlen Erde zuwenden, die, nachdem ein Regen des Heils und des Segens herabgefallen, und hiermit alle Spuren des auf der Erde noch immer lastenden

Fluches der Sündflutwasser verschwunden, zur Anpflanzung wieder geeignet war. So ging eines Tages Noah aus, um einen Weinberg zu pflanzen, unterwegs begegnete ihm der Dämon Schamdon (?) und knüpfte mit ihm ein Gespräch an, in welchem er ihn aufmerksam zu machen suchte, dass ein mässiger Genuss des Weins dem Menschen zuträglich, dass er aber auch die Ursache von grossem Unglück sein kann, sobald er nämlich ohne Mass genossen wird. Wie richtig der Dämon geurteilt, das lehrte die Zukunft. Denn der masslose Weingenuss mit seinen schlimmen Folgen sollte einst die Ursache werden der Verbannung Israels und Judas, und ein zu starker Weingenuss wurde auch dem Noah selbst und seinem Hause verhängnisvoll. Denn noch unbekannt mit der Natur des Weines und den Wink des Dämonen nicht verstehend, genoss er an jenem Tage — denn am Tage der Pflanzung war auch die Ernte des Weines — von der Frucht seines Weinberges in solchem Masse, dass er sich berauschte, und trunken daliegend, der Gegenstand des pietätlosesten Spottes von seiten seines Sohnes Ham wurde. Denn statt dass dieser, als er den berauschten Vater aufgedeckt in seinem Zelte daliegen sah, ihn zudeckte, spottete er seiner und nicht genug seine Augen an der Schande seines Vaters zu weiden, that er seine schandbare Freude auch seinen Brüdern kund, indem er ihnen den Vorfall erzählte und spottend und höhnend daran folgende Bemerkung knüpfte: «Adam hatte nur 2 Söhne, von denen noch der eine den andern erschlug, dieser aber dort hat deren 3 und will noch einen vierten, um in ihm einen kleinen Bedienten zu haben. [Nach einigen hat Ham seinen Vater sogar durch Castrierung geschändet und ihn zur Zeugung unfähig gemacht.] Kaum hatten aber die beiden Brüder das Wort Hams vernommen, da ergriff Sem, dem sich auch sofort Japhet anschloss, einen Mantel und diesen auf ihre Schultern hängend, traten die beiden Brüder rücklings, und die Augen mit ihren Händen bedeckt, so dass sie auch nicht das Geringste von der Scham ihres Vaters gewahren konnten, auf jenen zu und bedeckten mit ehrerbietiger Scheu des Vaters Blösse.

Als nun Noah von seinem Rausche befreit und aus seinem Schlafe erwacht war, da erfuhr er, was ihm sein unwürdiger Sohn Ham gethan. Voll Zorn über ein solches Betragen seines

Sohnes ruft er den Fluch des Himmels herab über Hams Sohn Canaan und bestimmt ihn zum ewigen Knecht und Sklaven seiner Brüder — und zwar verfluchte er Canaan an Stelle Hams, nach R. Juda, deshalb, weil er den ganzen Frevel seines Vaters veranlasst hatte, dadurch dass er ihn, den Abwesenden, von Noahs Zustand in Kenntnis setzte; nach R. Nehemia, weil er den Ham, den Gott mit den übrigen Söhnen Noahs bereits vorher gesegnet, nicht mehr verfluchen konnte, und nach R. Berachja traf dann Noahs Fluch gerade Canaan, den vierten Sohn Hams, weil Noah noch einen vierten Sohn zeugen wollte, aber von Ham dazu unfähig gemacht worden.

Wie nun Ham bezw. Canaan den Fluch, so ernteten die beiden Brüder Sem und Japhet den Segen ihres Vaters für ihre edle That. Mit den Worten: «Gepriesen sei ה, der Gott Sems», worin ה als der Gott Sems katexochen dargestellt wird, erhält Sem eine Andeutung auf die hervorragende Stellung, die er einst in der Geschichte der Völker einnehmen sollte. Auch Japhet erhält mit den Worten «יפת אלהים ליפת» die Zusicherung einer einstigen grossen Machtstellung.

Als Noah ein Alter von 950 Jahren erreicht hatte, schied er von dieser Welt, um in dem Jenseit den vollen Lohn für seine guten und edlen Werke zu ernten.